Philosophie.

Erkenntnislehre und Metaphysik Jakob Senglers.

(1799—1878)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Von
Johann Adam Faßbender
aus Hürth b. Köln.

1937

Druckerei W. Kendler, Bonn, Wenzelgasse 33

Berichterſtatter:

Dr. E. FELDMANN

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinem guten Vater,

meiner lieben Mutter,

einem treuen Menschen!

Inhaltsübersicht.

Inhaltsverzeichnis 5
Literaturverzeichnis 8
Vorwort 11
Einleitung: Das Leben und das Werk Jakob Senglers . . . 12

I. Teil.

Senglers Stellungnahme zur Geſchichte der Philoſophie und zu den einzelnen philoſophiſchen Richtungen.

I. Senglers Auffaſſung und Einteilung der Geſchichte der Philoſophie 18
II. Die Entwicklung der Geſchichte der Philoſophie . . . 21
1. In der orientaliſchen Welt 21
2. In der griechiſchen Welt 21
3. In der chriſtlichen Welt 23
a) Die patriſtiſche-ſcholaſtiſche Philoſophie 23
b) Die neuere Philoſophie 23
1. Die ſubjektive Selbſtbegründung der Philoſophie . 24
2. Die objektive Selbſtbegründung der Philoſophie . 28
3. Die abſolute Selbſtbegründung der Philoſophie . 30
III. Senglers Beurteilung d. einzelnen philoſophiſchen Richtungen 32
1. Der Empirismus 32
2. Der Dogmatismus 33
3. Der Skeptizismus 33
4. Der Kritizismus 34
5. Der Dialektizismus 34
6. Der Idealismus 35
IV. Senglers Einſtellung zur ſpekulativen Myſtik und Theoſophie 35
V. Das Verhältnis von Glauben (Theologie) und Wiſſen (Philoſophie) 37
VI. Der Ausgangspunkt der Philoſophie Senglers 38

II. Teil.
Erkenntnislehre.

I. Das Syſtem der Philoſophie Senglers 40
II. Weſen und Bedeutung der Philoſophie 40
III. Begriff und Aufgabe der Erkenntnislehre 43
IV. Erkenntnisgrund und Erkenntnismöglichkeit 45
V. Grundlage und Vorausſetzung der Erkenntnislehre . . . 47
VI. Erkenntnisquellen 48

1. Die formalen Erkenntnisquellen 49
2. Die realen Erkenntnisquellen 51

VII. Der Erkenntnisweg 52

VIII. Erkenntnismittel 53
1. Erkenntnismittel des denkenden Verſtandes 53
2. Erkenntnismittel des erkennenden Verſtandes . . . 54

IX. Die Idee des Wiſſens 55
1. Das unmittelbar reale Wiſſen 55
a) Das ſinnlich empiriſche Wiſſen 56
b) Das ſinnlich rationale Wiſſen 57
2. Das mittelbar reale Wiſſen 57
a) Das ſkeptiſche Wiſſen 59
b) Das kritiſche Wiſſen 59
c) Das dialektiſche Wiſſen 60
3. Das ſubjektiv reale Wiſſen 60
a) Das phänomenologiſche ſubjektiv reale Wiſſen . . 61
b) Das logiſche ſubjektiv reale Wiſſen 62
c) Das ontologiſch-metaphyſiſche ſubjektiv reale Wiſſen 63
4. Das objektiv reale Wiſſen 64
5. Das abſolut reale Wiſſen 65

III. Teil.

Metaphyſik.

I. Weſen und Bedeutung der Metaphyſik 66

II. Das Weſen 67
1. Der Begriff des Weſens 67
a) Das logiſche Weſen 67
b) Das reale Weſen 68
2. Weſen und Natur 69
3. Die Arten des Weſens 70
a) Das Weſen der unorganiſchen Natur 71
b) Das Weſen der lebendigen Natur 72
c) Das Weſen der beſeelten Natur 72
d) Das Weſen des menſchlichen Geiſtes 73

III. Die Idee Gottes 75
1. Das Daſein Gottes 75
a) Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis 76
b) Die Gottesbeweiſe 77
1. Die Gottesbeweiſe aus der natürlichen Welt . . 78
2. Die Gottesbeweiſe aus der geiſtigen Welt . . . 79
2. Weſen und Natur Gottes 82
a) Das Weſen Gottes 82

b) Die Natur Gottes 85
c) Das Leben Gottes 86

IV. Die Idee der Welt 87
1. Die Idee der Welt 87
2. Die Schöpfung der Welt 90
3. Die wirkliche Welt 92
a) Raum und Zeit 92
b) Das Gattungsverhältnis 93
c) Natur und Geiſt 94
4. Erhaltung und Regierung der Welt 95
a) Die göttliche Welterhaltung 95
b) Die göttliche Weltregierung 96
1. Die menſchliche Willensfreiheit 97
2. Das Böſe 97
5. Erlöſung und Vollendung 98
a) Die Erlöſung 99
b) Die Vollendung 100

IV. Teil.

Senglers Stellung in der Geſchichte der Philoſophie. 101

1. Sein Verhältnis zu Günther 102
2. Sein Verhältnis zu Baader 104
3. Sein Verhältnis zu Schelling 106
Schluß 109

Lebenslauf.

Literatur-Verzeichnis.

Sengler, Jakob: 1. Kirchenzeitung für das katholiſche Deutſchland. München 1830/32 (Z.)[1])

— 2. Religiöſe Zeitſchrift für das katholiſche Deutſchland. Mainz 1833.

— 3. Über das Weſen und die Bedeutung der ſpekulativen Philoſophie und Theologie.
Allgemeine Einleitung in die ſpekulative Philoſophie und Theologie. Mainz 1834. (Pa).

— 4. Spezielle Einleitung in die ſpekulative Philoſophie und Theologie. Heidelberg 1837. (Pb).

— 5. Erſte Vorleſung in Freiburg. 1842. (L).

— 6. Reden über die gegenwärtige Kriſis der Weltgeſchichte. Freiburg 1843.

— 7. Die Idee Gottes. Erſter hiſtoriſch-kritiſcher Teil. Heidelberg 1845. (IGa).

— 8. Die Idee Gottes. Zweiter Teil. Erſte Abteilung. Die ſpekulative Theologie. Heidelberg 1847.
Zweite Abteilung. Die ſpekulative Kosmologie. Heidelberg 1852. (IGb).

— 9. Gedächtnisrede auf Anſelm Feuerbach. Freiburg 1853.

— 10. Erkenntnislehre. Erſter Band. Heidelberg 1858. (E).

— 11. Philoſophiſche Abhandlungen von Jakob Sengler in Fichtes Zeitſchrift für Philoſophie und philoſophiſche Kritik (Zt.):
Über die Kriſis der gegenwärtigen Zeit und wie ſie geworden iſt. Zt. Bd. 7.
Begriff und Aufgabe der Erkenntnislehre. Zt. Bd. 37—41.
Das Weſen der Seele und die Quelle des Bewußtſeins und der Apriorität. Zt. Bd. 48.
Das Ich in ſeiner phänomenologiſchen und ontologiſchen Begründung. Zt. Bd. 45 u. 49.
Das aprioriſche und ideale Moment in der Wiſſenſchaft. Zt. Bd. 67.
Darſtellung der Kantiſchen Erkenntnislehre. Zt. Bd. 68.
Kant vor und nach 1770. Zt. Bd. 70.

Adam, Karl: Die katholiſche Tübinger Schule. Hochland 1927. XXIV.

Baader, Franz v.: Sämtliche Werke, herausgegeben von Franz Hoffmann. Leipzig 1850/60.

Beckers, Hubert: Schellings Geiſtesentwicklung. München 1875.

Chalybaeus, H. M.: Wiſſenſchaftslehre. Kiel 1846.

1) Die in Klammer () geſetzten Abkürzungen werden im Text der Arbeit bei Stellenangaben verwandt.

Claſſen, Joh.: Baaders Leben und theoſophiſche Werke als Inbegriff chriſtlicher Philoſophie. Stuttgart 1886/87.
— Jakob Böhme. Sein Leben und ſeine theoſophiſchen Werke. Stuttgart 1885.
Clemens, F. J.: Die ſpekulative Theologie Anton Günthers. Köln 1853.
Deutinger, M.: Das Prinzip der neueren Philoſophie und die chriſtl. Philoſophie. Regensburg 1857.
Drews, Arthur: Geſchichte der Philoſophie VI. u. VII. Berlin 1812/13.
— Die deutſche Spekulation ſeit Kant. Bd. I—II. Leipzig 1895.
Erdmann, Ed.: Geſchichte d. neueren Philoſophie. III. Leipzig 1848/53.
— Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. Berlin 1896.
Eisler, R.: Philoſophen-Lexikon. Berlin 1912.
Ettlinger, M.: Geſchichte der Philoſophie von der Romantik bis zur Gegenwart. Bd. VIII der philoſophiſchen Handbibliothek. 1924.
Fiſcher, Kuno: Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1899.
Flegel, J.: Günthers Dualismus von Geiſt und Natur. 1880.
Funk, Ph.: Die katholiſche Tübinger Schule. Der ſchwäbiſche Bund. 1919/20.
Geiſelmann, J.: Die Glaubenswiſſenſchaft der katholiſchen Tübinger Schule. Theologiſche Quartalſchrift III. 1930.
Grabmann, M.: Geſchichte der katholiſchen Theologie. Freiburg 1933.
Gumpoſch, Ph. v.: Die philoſophiſche Literatur der Deutſchen. Regensburg 1851.
Günther, Anton: Geſammelte Schriften, 4 Bde., Wien 1881.
Hamberger, Julius: Die Kardinalpunkte der Baaderſchen Philoſophie. Stuttgart 1855.
Hartmann, E. v.: Geſchichte der Metaphyſik. I—II. Bd. Leipzig 1899/1900.
— Schellings philoſophiſches Syſtem. Leipzig 1897.
Heimſoeth, H.: Metaphyſik der Neuzeit. Handbuch der Philoſophie. Berlin 1934.
Hoffmann, Franz: Vorhalle zur ſpekulativen Lehre Baaders. Aſchaffenburg 1836.
— Philoſophiſche Schriften. Bd. 6—7. Erlangen 1879/81.
Kaſtner, Lor.: Die philoſophiſchen Syſteme Anton Günthers und Martin Deutingers. Pr. Regensburg 1872/73.
Kleutgen, Joſef: Philoſophie der Vorzeit. Bd. I—II. Innsbruck 1878.
Kuhn, Joh.: Jakobi und die Philoſophie ſeiner Zeit. Mainz 1834.
Lackner, Fr.: Die „Idee" bei Anton Günther. Zeitſchrift für katholiſche Theologie. Bd. 59. 1935.
Lutterbeck, J. A. B.: Über den philoſophiſchen Standpunkt Baaders. Mainz 1854.
Noack, L.: Jahrbücher für Wiſſenſchaft und Leben. Darmſtadt 1848.
Melzer, E.: Erkenntnistheoretiſche Erörterungen über die Syſteme Günthers und Ulrici. 1886.
Sailer, Joh. Mich.: Vernunftlehre. Leipzig 1795.

Sauter, Johann: Baader und Kant. Jena 1928.
Schelling, Fr. W. v.: Sämtliche Werke. Stuttgart 1856/61.
Schmid, A.: Wiſſenſchaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus. München 1862.
Schmid, L.: Grundzüge einer Einleitung in die Philoſophie, nebſt Beleuchtung der durch Fiſcher, Sengler und Fortlage ermöglichten Philoſophie der Tat. Gießen 1860.
Schütz, R.: Die Prinzipien der Philoſophie Schchleiermachers. Berlin 1908.
Stöckel, Albert: Geſchichte der neueren Philoſophie. Mainz 1883. 2 Bde.
Überweg-Oeſterreich: Die deutſche Philoſophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Berlin 1923.
Weber: Über die Philoſophie Anton Günthers. Revue int. de theologie. 1898.
Werner, K.: Geſchichte der katholiſchen Theologie. München 1866.
Winter, Ed.: Das poſitive Vernunftkriterium. Warnsdorf 1928.
— Anton Günther und ſein Kreis. Paderborn 1931.
— Die geiſtige Entwicklung Anton Günthers. Paderborn 1931.
— Wiener theologiſche Schule. Anton Günther. Jahrbuch d. öſterr. Leogeſellſchaft. 1928/29.
— Anton Günther. Hochland. 29. Jahrgang. 1931.
— Anton Günther. Zeitſchrift für die geſamte Staatswiſſenſchaft. Bd. 88. Tübingen 1930.

VORWORT.

Geheimrat Prof. Dr. Dyroff ſchreibt in einem Aufſatze[1]: „Es geht nicht länger an, daß die Bemühungen katholiſcher Denker um die Förderung der Philoſophie ſo ſtiefmütterlich behandelt werden, wie es meiſt geſchieht, . . . daß philoſophiſch gerichtete Katholiken von philoſophiſchen Vertretern ihrer Weltanſchauung ſo wenig wiſſen, wie es oft der Fall iſt, . . . daß katholiſche Bearbeiter der Geſchichte der Philoſophie im 19. Jahrhundert von den Leiſtungen der katholiſchen Denker dieſes Zeitraumes ein lückenreiches Bild geben." Deshalb fordert er, die Philoſophie bei den katholiſchen Philoſophen des 19. Jahrhunderts einmal ganz geſondert darzuſtellen. Um der Mannigfaltigkeit der philoſophiſchen Beſtrebungen bei den Katholiken des 19. Jahrhunderts möglichſt nahe zu kommen, ſie ins Ganze der Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie richtig einzuordnen und eine Syntheſe zu verſuchen, verlangt er ausführliche Einzeldarſtellungen. Einer Zuſammenfaſſung derſelben dient die von Dyroff, Eſchweiler, E. Feldmann und Honecker geleitete Sammlung „Geſchichtliche Forſchungen zur Philoſophie der Neuzeit". Vorliegende Arbeit möchte der geſtellten Forderung entſprechen und eine Darſtellung der Philoſophie Jakob Senglers liefern. Einleitend ſoll der Werdegang des Philoſophen behandelt werden, im I. Teil ſeine Stellungnahme zur Geſchichte der Philoſophie und zu den einzelnen philoſophiſchen Richtungen, im II. Teil ſeine Erkenntnislehre, im III. Teil die Metaphyſik und zum Abſchluß ſeine Stellung in der Geſchichte der Philoſophie.

---

1) „Über eine wichtige Aufgabe der geſchichtlichen Erforſchung der Philoſophie", in „Philoſophiſches Jahrbuch", Bd. 48. Fulda 1935. S. 258.

EINLEITUNG.

Das Leben und das Werk Jakob Senglers [1])

Im Kampfe gegen die pantheiſtiſchen und univerſaliſtiſchen Tendenzen im Identitätsſyſtem und beſonders in Hegels Panlogismus ging aus den idealiſtiſchen Syſtemen ſelbſt der ſpekulative Theismus hervor, der eine kritiſche Umbildung des Idealismus im Sinne einer tieferen Herausbildung der perſonalen Exiſtenz und der perſönlichen Freiheit anſtrebte. Er bildete eine notwendige Reaktion gegen den Pantheismus. Es galt vor allem den wahren chriſtlichen Gottesbegriff wieder rein zu vertreten. Das Ziel iſt der wahre Theismus im Sinne des Chriſtentums und einer Philoſophie der Perſönlichkeit. Das Beſtreben war, die Philoſophie zu verchriſtlichen und die Theologie mit dem Geiſte der Spekulation zu beleben. Man ließ der Erfahrung eine größere Bedeutung zukommen und verſuchte die Perſönlichkeit Gottes, die perſönliche Unſterblichkeit und die menſchliche Freiheit im Anſchluß an Schellings Freiheitslehre in ſpekulativer Weiſe zu begründen. Der reine Aprioritätsanſpruch der metaphyſiſchen Spekulation wurde beſonders durchbrochen und ergänzt durch die metaphyſiſche Auswertung der lebendigen, religiöſen Erfahrung. Anſtatt mit dem leeren Begriff des Seins, wie bei Hegel, hat die Philoſophie zu beginnen mit dem Begriff der abſoluten Perſönlichkeit Gottes; denn die Idee Gottes iſt der Maßſtab der Philoſophie. Damit verließ man den Standpunkt des Idealismus und verſuchte einen „Real-Idealismus", d. h. einen höheren, kritiſchen Realismus zu begründen. Auf dieſem Wege näherte man ſich dem poſitiven Chriſtentum und vor allem der mittelalterlichen chriſtlichen Myſtik und Theoſophie. Das iſt die Weltanſchauung und philoſophiſche Richtung des Kreiſes der ſpekulativen Theiſten, dem Jakob Sengler angehörte.

Jakob Sengler wurde geboren am 11. September 1799 zu Heuſenſtamm bei Frankfurt am Main als Kind armer Eltern. Nach dem frühen Tode ſeines Vaters verzog die Mutter mit dem 4jährigen Sohn nach Sachſenhauſen bei Frankfurt und ging eine zweite Ehe ein. Sengler beſuchte die Volksſchule in Frankfurt und miniſtrierte in der Liebfrauenkirche. Als Entgelt hierfür erhielt er nach ſeiner Volksſchulentlaſſung mit 12 Jahren eine Freiſtelle zur Erlernung des Schuhmacherhandwerks. Nach beendigter Lehrzeit und Ablegung ſeiner Geſellenprüfung zog er als wandernder Geſelle nach Straßburg, kehrte aber bald wieder in ſeine Vaterſtadt Frankfurt zurück, wo ihn ein unerwartetes Geſchick ſeine „Lehr- und Wanderjahre" von neuem beginnen ließ.

Sengler war ungewöhnlich begabt und ſeit früheſter Jugend von einem ſtarken Wiſſensdrange erfüllt. Deshalb verlangte ihn nach jenem Beruf, den ſein Talent ihm zugewieſen. Er ließ keine Gelegenheit, ſich wiſſenſchaft-

---

1) nach: Fragment einer Selbſtbiographie in „Badiſche Biographieen. III." Herausgeber Fr. v. Weech. Karlsruhe 1881. Nekrolog auf J. Sengler von L. Weis. (Zt. Bd. 75). Allgemeine Deutſche Biographie. Bd. 34. Leipzig 1892. Allgemeine Zeitung. 1879, Nr. 35 u. 36.

lich zu bilden, unbenützt vorübergehen. Seine Freizeit war ausgefüllt mit einer gut ausgewählten Lektüre. Auch übte er ſich gerne darin, Vorträge und Predigten zu ſkizzieren, welche er vor längerer Zeit gehört hatte. So hatte er einmal zwei Predigten des Stadtpfarrers Orth aufgezeichnet und legte ſie demſelben vor. Dieſer erkannte die ungewöhnliche Begabung des Schuſtergeſellen und brachte den 18jährigen durch Privatunterricht in $2^1/_2$ Jahren auf die Sekunda des Frankfurter Gymnaſiums, welches Sengler nach weiteren drei Jahren mit dem Zeugnis der Reife für die Univerſität verließ.

Nachdem er ſich für das Studium der katholiſchen Theologie entſchloſſen hatte, bezog er im Herbſt 1824 auf drei Jahre die Univerſität Tübingen. Seine Lehrer waren Drey, Herbſt, Hirſcher, Hüffer, Möhler und Wächter. Die junge Tübinger Schule hatte ſich mit dem geſamten deutſchen Geiſtesleben auseinanderzuſetzen. Anfangs ſtand ſie ſehr ſtark unter dem Einfluß des deutſchen Idealismus (Schelling und Hegel) und Schleiermachers. Dadurch aber, daß ſie das ſpekulative Denken mit der hiſtoriſchen Methode verband und gegenüber der unhiſtoriſchen Aufklärung das Traditionsprinzip betonte, verhalf ſie zu einer beſſeren Kenntnis und Würdigung der Patriſtik und Scholaſtik und fand zurück zum innerſten und echteſten Kern der katholiſchen Überlieferung. Drey hatte ſich ſchon in jungen Jahren mit den Schriften Kants, Fichtes und Schellings auseinandergeſetzt und war intereſſiert an allen Neuerſcheinungen auf dem Gebiete der deutſchen Philoſophie. Seine dogmatiſche Erkenntnislehre geſtaltete er ganz unter dem Einfluß der „Vorleſung über das akademiſche Studium“ Schellings, indem er die Geſtaltung des ſpekulativen Teils der Dogmatik als wiſſenſchaftliche Konſtruktion der Offenbarungswahrheiten beſtimmte. Hirſcher war ſtark rationaliſtiſch und antiſcholaſtiſch eingeſtellt. Dagegen war Möhlers theologiſches Denken von der Patriſtik befruchtet und auch für die griechiſche Philoſophie und die Ideenwelt der mittelalterlichen Scholaſtik aufgeſchloſſen. Sengler gibt in ſeiner Selbſtbiographie folgende Charakteriſtik der Tübinger Schule: Die katholiſch-theologiſche Fakultät war „beſetzt mit jugendlichen Kräften von liberaler Geſinnung, und ſie war von einem Geiſte beſeelt. Es waren die Lehrer wahre Meiſter in ihrem Fache“. Die Tübinger Zeit iſt für Senglers Geiſtesentwicklung und ſpätere philoſophiſche Einſtellung von entſcheidender Bedeutung geweſen. Zu ſeinem philoſophiſchen Lehrmeiſter wählte er ſich Schelling, deſſen Schriften er während ſeines theologiſchen Studiums ſchon eifrig ſtudierte. Im letzten Studienjahre arbeitete er zwei Preisfragen aus, eine exegetiſch-kritiſche und eine homiletiſche, und kehrte im Herbſt 1827 mit zwei goldenen Preismedaillen ausgezeichnet nach Frankfurt zurück, um ſich auf das theologiſche Abſchlußexamen vorzubereiten. Während dieſer Zeit erteilte er in mehreren Inſtituten Religionsunterricht. Die literariſche Frucht dieſer Tätigkeit war der 1828 veröffentlichte „Plan zu einem neuen Katechismus für Schulen und Gymnaſien, nebſt einer Würdigung der Katechismen, die ſich ſeit Kaniſius geltend gemacht haben“. Es erfolgte auch die teilweiſe Ausarbeitung des Katechismus.

Nachdem Sengler in Wiesbaden das theologiſche Examen abgelegt hatte, entſchloß er ſich im Herbſt 1828 die Univerſität München zu beziehen, um ſich unter Schellings Leitung dem Studium der Philoſophie zu widmen, deſſen Schrift, „Vorleſung über das akademiſche Studium", ihn ſchon in Tübingen für deſſen Philoſophie begeiſtert hatte (Einfluß Dreys). Von Schelling wurde er auf das Beſte aufgenommen und eines freundſchaftlichen Umganges gewürdigt. Ebenſo war er mit Franz v. Baader befreundet, der ihn in ſein Syſtem einführte und mit den Lehren und Schriften der geſamten Myſtik und Theoſophie, ganz beſonders (in Privatvorleſungen vor einem kleinen auserwählten Zuhörerkreis) mit Jakob Böhme bekannt machte. [1]) Außerdem hörte er noch Vorleſungen bei Aſt (Anhänger Schellings und Platonforſcher), Görres (myſtiſcher Philoſoph), Molitor (von Schelling, Baader und der Kabbala beſtimmt), Oken, Thierſch u. a. Das freundſchaftliche Verhältnis Senglers zu ſeinen beiden Lehrern Schelling und Baader wurde durch ſeine erſte Schrift 1834/37, in der er Kritik übte an deren Syſtem, zerſtört. [2])

Im Juli 1830 übertrug der Verleger Frank auf eine Empfehlung hin Sengler die Redaktion der neugegründeten „Kirchenzeitung für das katholiſche Deutſchland". Als Mitarbeiter wählte Sengler namhafte katholiſche und proteſtantiſche Theologen und Philoſophen, ſo Döllinger, J. H. Fichte, K. Ph. Fiſcher, Hoffmann, Möhler, L. Schmid, Staudenmaier, Weiße, u. a. „Mein Plan war," ſo ſchreibt er in ſeiner Selbſtbiographie, „das kirchliche Leben nach allen Richtungen zu beſprechen. Ich begann mit einem Aufſatz über das Weſen der katholiſchen Kirche, welche mir als die Einheit an Leib, Seele und Geiſt erſchien, welche aber vermenſchlicht und gegenſätzlich erſcheinen könne, und zwar, wenn ſie den Leib vorzugsweiſe zur Herrſchaft bringe mit Zurücktreten der Seele und des Geiſtes, als Formalismus und Verknöcherung der Schrift und Tradition, oder wenn die Seele einſeitig vorherrſche, in Myſtizismus und Gefühlsweſen, oder wenn der Geiſt einſeitig vorherrſche, in Rationalismus und Materialismus ausarte. So erſchienen denn Abhandlungen über dieſe dreierlei Anſichten und Richtungen und auch die Schriften in dieſem Sinne wurden beſprochen." Sengler gab dieſer Zeitſchrift alſo gleich einen theologiſch-philoſophiſchen Charakter. Er iſt bemüht, das Weſen der Sache herauszuſtellen und die gegenſätzlichen Richtungen in eine wahre Einheit und Vermittlung zu bringen zur Beilegung konfeſſioneller Gegenſätze, ganz im Sinne Möhlers. Baader, der auch einen Beitrag lieferte, machte in einem Briefe an Dr. S. dieſen und deſſen Freunde auf dieſe katholiſche Zeitſchrift aufmerkſam, „welche ihrer Tendenz nach gewiß kein überflüſſiges, wohl aber ein notwendiges Unternehmen bezeichnet" [3]). Durch die Redaktion dieſer Kir-

1) Baaders S. W. 15, 111.

2) Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig 1869. Brief an Dorfmüller aus dem Jahre 1837. Bd. III. S. 131.
Baaders S. W. 15, 560 f.

3) Baaders S. W. 15, 465.

chenzeitung sowie die Herausgabe der selbständigen Schriften, die 1830/31 erschienen: „Würdigung der Schrift von Dr. David Schulz über die Lehre vom h. Abendmahl, nebst aphoristischen Grundzügen zu einer spekulativen Darstellung der katholischen Abendmahlslehre im Verhältnis zu den protestantischen Abendmahlstheorien", eine Erweiterung seiner Tübinger Preisaufgabe, „Winke zur Anleitung im christlich-katholischen Unterricht über Sünde, Erlösung und Heiligung und deren Anstalten" und „Rede an die Mitglieder des theologischen Vereins", brachte er die Mittel auf für seinen Lebensunterhalt und das Studium.

Durch die Kirchenzeitung waren die katholischen Theologen auf Sengler aufmerksam geworden und schlossen sich ihm an. Sengler gründete einen Verein katholischer Theologen. Man mietete sich ein eigenes Lokal, legte eine Bibliothek an und traf sich allabendlich, um Senglers Vorträge zu hören. Dadurch wurden auch seine geistlichen Obern auf ihn aufmerksam, und so erging an ihn in dieser Wirksamkeit im Frühjahr 1831 der Ruf als Professor der Theologie an die Universität Marburg. Am 19. Mai desselben Jahres erging an ihn ein neuer Ruf von Bischof J. Brand an das Priesterseminar in Limburg. Sengler lehnte jedoch diesen Ruf ab, weil er nicht Geistlicher werden wollte, aus „Neigung und Beruf" zur Philosophie (s. Selbstbiographie). Im März 1832 verlieh ihm die philosophische Fakultät zu Marburg die Doktorwürde honoris causa. Dies gab ihm endlich die langersehnte Gelegenheit, philosophische Vorlesungen halten zu dürfen, und da sein Zuhörerkreis mehr und mehr wuchs, seine Kraft sich bewährte, so wurde er durch Dekret vom 30. Dezember 1832 von der Kurhessischen Regierung zum Professor der Philosophie in Marburg ernannt. Damit war Sengler seinem eigentlichen Lebensberuf gewonnen. Im folgenden Jahre vermählte er sich mit der Tochter des Geheimen Finanzrates von Menz in Wasserlos, die ihm zwei Kinder schenkte. Als er seine philosophische Professur antrat, gab er seine Zeitschrift, welche er von München nach Marburg verlegt hatte, auf, um seine ganze Kraft ungeteilt seinem neuen Amte widmen zu können. Voll freudiger Erinnerung an seine Marburger Zeit schreibt er in seiner Selbstbiographie: „In Marburg fand ich freundliche Aufnahme unter meinen Kollegen, unter denen ich mir auch bald einige zu Freunden erwarb. Hier verlebte ich 11 Jahre in gesegneter Wirksamkeit und in kollegialischer Eintracht und freundlichstem, mir nie zu vergessenden Entgegenkommen meiner Kollegen. Vor Allem ist es der ehrwürdige Suabedissen, dessen Wohlwollen mir in so hohem Grade zu teil wurde, und der mir als die herrlichste Gestalt eines echten Philosophen immer vor der Seele geblieben ist. Aber als eine der größten Wohltaten, welche mir hier gleich im Anfange meines Aufenthaltes in Marburg zu teil geworden ist, muß ich die nähere Bekanntschaft und dann spätere Freundschaft mit dem Professor E. Platner bezeichnen. Ein homo candidus, eine urkräftige Natur, verband er mit der größten Heiterkeit den tiefsten Ernst und die hohe Idealität des Strebens, das Bild veredelter Humanität von ganz universeller Geistesrichtung, neben seinem Fache als Jurist der Poesie und Philosophie ergeben. Wie-

viel ich ſeinem anregenden Umgange verdanke, kann ich nicht ermeſſen. Neben ihm verdanke ich den dortigen Freunden, von denen ich Hupfeld, Rubi, Kling, K. Fr. Hermann, Henke, Naſſe uſw. mit Freuden nenne, ſehr vieles." Im Herbſt 1836 entwarf Sengler mit J. H. Fichte, Fr. Hoffmann und K. Ph. Fiſcher den Plan zu der „Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie" (ſpäterer Titel: „Zeitſchrift für Philoſophie und philoſophiſche Kritik"), welche unter der Redaktion J. H. Fichtes erſchien. Dieſe Zeitſchrift war das literariſche Organ des ſpekulativen Theismus. Sie wollte dem philoſophiſchen Ausbau der chriſtlichen Weltanſchauung dienen, die chriſtliche Spekulation rein vertreten, wiſſenſchaftlich weiter bilden und die theologiſchen Fragen in philoſophiſcher, ſpekulativer Durchbildung ihrer Löſung entgegenführen. Sengler war bis zu ſeinem Lebensende ſtändiger Mitarbeiter und lieferte manche wichtigen Abhandlungen und Rezenſionen. Von ſeinen Beiträgen ſind hier beſonders zu nennen: „Über die Kriſis der gegenwärtigen Zeit und wie ſie geworden iſt", „Begriff und Aufgabe der Erkenntnislehre", „Das Ich in ſeiner phänomenologiſchen und ontologiſchen Begründung". Als ſelbſtändiges größeres Werk erſchien während ſeiner Marburger Zeit: „Über das Weſen und die Bedeutung der ſpekulativen Philoſophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit beſonderer Rückſicht auf die Religionsphiloſophie. Allgemeine Einleitung in die ſpekulative Philoſophie und Theologie." Mainz 1834. „Spezielle Einleitung in die Philoſophie und Theologie." Heidelberg 1837.

Im Sommer 1842 folgte Sengler einem Rufe an die Univerſität Freiburg, wo er ſeinen Tübinger Lehrer Hirſcher und ſeinen Studienfreund und Mitarbeiter Staudenmaier wieder traf und ſich glücklich ſchätzte, mit dieſen ſeine akademiſche Lehrtätigkeit vereinen zu können. Die Philoſophie erhielt dort durch ihn neue Anregungen und erlebte einen großen Aufſchwung. Er hielt, wie er es auch ſchon in Marburg getan, regelmäßig in jedem Semeſter zwei vierſtündige Vorleſungen, und außerdem in den erſten Jahren noch eine öffentliche Vorleſung, über alle Zweige der Philoſophie mit Einſchluß der äſthetiſchen und literargeſchichtlichen Fächer. Er arbeitete ſeine Vorleſungen gewiſſenhaft im Manuſkript aus, um ſie ſpäter im Druck erſcheinen zu laſſen. Jedoch gelang ihm die Herausgabe ſeiner Werke nur in einer Auswahl, während die übrigen nochmals einer ſpäteren Reviſion vorbehalten wurden. So entſtanden in Freiburg ſeine Hauptwerke: „Die Idee Gottes. Erſter hiſtoriſch-kritiſcher Teil." Heidelberg 1845. „Die Idee Gottes. Zweiter Teil. I. Die ſpekulative Theologie. II. Die ſpekulative Kosmologie." Heidelberg 1847/52. „Erkenntnislehre. I. Band." Heidelberg 1858. In dieſen Hauptwerken hebt Sengler ſich bewußt ab von einem Idealismus und Pantheismus in jeglicher Form, um durch die Beſtimmung der Idee Gottes und der Welt und des Begriffs des Weſens als Real- und Formalprinzip einen Real-Idealismus und den konkreten Monotheismus zu begründen. Die Philoſophie wurde ihm ſozuſagen zur höchſten Form der Theologie, durch welche der Menſch ſeinem idealen Weſen entſprechend am tiefſten zur

Erkenntnis Gottes und der von Gott gesetzten Weltenordnung und Lebensziele gelangen kann. An weiteren selbständigen Schriften erschienen während seiner Freiburger Zeit noch: „Erste Vorlesung in Freiburg 1842." „Reden über die gegenwärtige Krisis der Weltgeschichte." Freiburg 1843. „Gedächtnisrede auf Anselm Feuerbach." Freiburg 1853. „Neue Erklärung von Goethes Faust." Freiburg 1873.

Am 1. November 1878 wurde Sengler seinem eigenen Wunsche gemäß in den Ruhestand versetzt. Vier Tage später schon, am 5. November 1878, rief der Tod den Greis, infolge einer Bronchitis, unerwartet schnell aus diesem Leben.

I. Teil.

Senglers Stellungnahme zur Geſchichte der Philoſophie und zu den einzelnen philoſophiſchen Richtungen.

I. Senglers Auffaſſung und Einteilung der Geſchichte der Philoſophie.

Sengler hat in ſeinen Hauptwerken ſein Verhältnis und ſeine Stellung zur Geſchichte der Philoſophie und zu den einzelnen philoſophiſchen Richtungen eigens in Kürze dargeſtellt und greift immer wieder darauf zurück, um zu zeigen, von welchem Standpunkte der Entwicklung er die Philoſophie aufnehmen und zu welchem Ziele er ſie führen will, — um das Ziel und die Aufgabe der Philoſophie ſeiner Zeit, welche ihr Vergangenheit und Gegenwart zu löſen anvertraut haben, reſtlos zu erfaſſen. Denn er iſt ſich bewußt, daß ihm nur aus der Betrachtung der Geſchichte der Philoſophie und der einzelnen philoſophiſchen Richtungen eine klare Sicht für die Probleme der Philoſophie erwachſen kann, welche ihn in Stand ſetzt, einen Beitrag zur Löſung der Aufgabe der Philoſophie ſeiner Zeit zu liefern.

Nach Sengler hat jeder philoſophiſche Standpunkt „ein Verhältnis zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ein jeder neu hervortretende philoſophiſche Standpunkt, wenn er ein wirklich integrierendes Moment, ein Fortſchritt der Idee der Philoſophie iſt, iſt vermittelt durch die ihm vorausgegangenen Philoſophien, die Syſteme der Philoſophie. Er muß dieſe daher begreifen und erkennen, wie weit ſich in ihnen die Lehre der Philoſophie realiſiert hat, und wie dieſe Idee nach ihrer bisherigen Entwicklung weiter ſchreiten muß. So tritt der neue philoſophiſche Standpunkt der Philoſophie organiſch in die Entwicklung derſelben“ (Pb VI f.). Damit iſt Senglers Auffaſſung der Geſchichte der Philoſophie ſchon im weſentlichen angedeutet. Das Weſen der Idee der Philoſophie iſt die Wahrheit, die einer geſchichtlichen Entwicklung unterliegt, in der ſie ihr ewiges Weſen auf zeitliche Weiſe darſtellt. „Die Geſchichte der Philoſophie iſt das zeitliche Werden oder die Entwicklung der Wahrheit“ (Pa 8). Die Idee der Philoſophie iſt die „Erſcheinung eines abſolut wiſſenden Subjektes“ (Zt. Bd. 37, S. 53). Als ſolche ſteht ſie aber über den einzelnen philoſophiſchen Syſtemen und ſucht ſich in ihnen zu verwirklichen. Die einzelnen Syſteme ſtehen nicht iſoliert, verbindungs- und beziehungslos neben einander, ſondern „mit einander in einem inneren Verhältnis, und weiſen gegenſeitig auf einander hin, ſetzen einander voraus“ (E 7, f. a. Pb VI f.). Die Entwicklung der Idee der Philoſophie und der Wahrheit ſchreitet geſetzmäßig fort. Während Schelling dieſe Entwicklung ſpiralenförmig verlaufen läßt, beſtimmt Sengler ſie als einen Kreis. „Die Geſchichte der Philoſophie iſt ein Kreis, der die noch ſo fern durch Raum und Zeit liegenden Geiſter in ſich verſammelt und vereint. In ihm gehören Alle einander an und ſind integrierende Teile, ſo ſehr ſie ſich in dem

äußeren Verlaufe abſtoßen und im Widerſpruch ſtehen. Jede Zeitperiode iſt ein Kreis, der aber immer wieder in einem höheren aufgenommen und befaßt iſt, und jeder iſt nur darum ein in ſich abgeſchloſſenes Ganze, um in einem höheren Ganzen aufgenommen und eingeſchloſſen zu werden" (Pa XVIIf.). Die Geſchichte der Philoſophie iſt ein Teil der Kulturgeſchichte der Menſchheit und hängt unzertrennlich mit ihr zuſammen. Jede neue Epoche der Geſchichte der Philoſophie iſt bedingt durch eine neue Epoche der Kulturgeſchichte, die durch ein neues Prinzip eingeleitet, fortgeſetzt und vollendet wird. „Die Geſchichte der Philoſophie iſt ein Teil der Kulturgeſchichte, und hängt daher mit dem geſamten Inhalte, den Grundprinzipien derſelben, den allgemein menſchlichen Ideen, unzertrennlich zuſammen, hat dieſe, wie das religiöſe Bewußtſein, zum Ausgangspunkt wie Ziel ihrer ganzen Entwicklung. Dieſes faktiſche, geſchichtliche Verhältnis kann die Philoſophie nie auflöſen, oder ſich ihm entziehen, ſie ſteht in ſeiner Gewalt fort und fort, kann nur in ihm entſtehen, ſich entwickeln und vollenden" (E 260). Ein philoſophiſches Syſtem drückt immer ein beſtimmtes Selbſtbewußtſein der Menſchheitsidee aus, iſt der zum Selbſtbewußtſein gekommene Zeitgeiſt, eine zeitliche Erſcheinung der Idee der Philoſophie.

Sengler iſt faſt ausſchließlich orientiert an der Geſchichte der neueren Philoſophie, während er die griechiſche, mehr aber noch die mittelalterliche Philoſophie nur beiläufig in der Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie behandelt. Er betont ausdrücklich: „Amicus Platon, amicus Ariſtoteles, amica magis veritas" (Pa XVI), d. h. große Autoritäten will er ſchon anerkennen und gelten, ſich aber keineswegs von ihnen beſtimmen laſſen. Die Wahrheit allein ſoll das „Entſcheidungstribunal" ſein. An anderer Stelle wird dies deutlicher: „Ich habe mich von keiner noch ſo großen Autorität der Jahrtauſende beſtimmen laſſen, und überall nur die Wahrheit als das Entſcheidungstribunal anerkannt und entſcheiden laſſen" (IGa IX). Die Philoſophie iſt ihrem Weſen nach „freiſinnig" (E 9), eine „freie Wiſſenſchaft" (Pa XVIII; f. a. 14), welche ſich von anderen Wiſſenſchaften dadurch unterſcheidet, „daß ſie keine andere Autorität, als die Vernunfteinſicht und Vernunftnotwendigkeit anerkennt und gelten läßt" (E 342). Wenn Sengler auch mit Recht die Wahrheit als alleiniges Entſcheidungstribunal aufſtellt, ſo liegt doch in ſeiner Ablehnung jeder anderen Autorität außer Wahrheit, Vernunfteinſicht und Vernunftnotwendigkeit eine antiſcholaſtiſche Einſtellung. Er legt das Schwergewicht auf die neuere Philoſophie, weil er als erſte und wichtigſte Aufgabe der Philoſophie die eigene Selbſtbegründung anſieht (E 30). Dieſe Aufgabe aber iſt erſt von Descartes, dem Begründer der neueren Philoſophie, in Angriff genommen worden. Seitdem aber ſind in der Geſchichte der Philoſophie die Stufen der ſubjektiven, objektiven und abſoluten Selbſtbegründung durchlaufen worden. Nach dieſer Anſicht kann Sengler die Geſchichte der neueren Philoſophie nur unter dem Geſichtspunkt dieſer dreifachen Selbſtbegründung betrachten und auch ſein eigenes Syſtem wird einen entſprechenden Aufbau zeigen. Dieſe ſeine Anſicht begründet und recht-

fertigt sein Hauptinteresse an der geschichtlichen Entwicklung der neueren Philosophie als der subjektiven, objekiven und absoluten Selbstbegründung der Philosophie.

Sengler gliedert die Geschichte der Philosophie nach den drei Hauptmomenten ihrer Entwicklung: I. Die Entwicklung in der orientalischen Welt. II. Die Entwicklung in der griechischen Welt. III. Die Entwicklung in der christlichen Welt (Pa 12). Die christliche Philosophie zerfällt in zwei Abschnitte: 1. Die patristische-scholastische Philosophie. 2. Die neuere Philosophie. Die Geschichte der neueren Philosophie gliedert sich nach dem Gesichtspunkte der dreifachen Selbstbegründung der Philosophie in drei Abteilungen: 1. Die subjektive Selbstbegründung der Philosophie: Descartes, Kant, Fichte, Jakobi, — die Verabsolutierung des subjektiven Ich bis zur philosophischen Not und Verzweiflung, der Philosophie des Nichtwissens in Jakobi. 2. Die objektive Selbstbegründung der Philosophie: Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, Weiße und J. H. Fichte, — die verschiedenen Arten des Pantheismus, Pantheismus der Substanz in Spinoza, spiritueller Pantheismus in Leibniz, ideeller Pantheismus in Schelling, Pantheismus des Begriffs in Hegel und der Pantheismus des verabsolutierten menschlichen Geistes in Weiße und J. H. Fichte. 3. Die absolute Selbstbegründung der Philosophie: Günther, Baader, Schelling, — die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott, bei Günther der bloßen Form nach, bei Baader der Form und dem Wesen nach, in der Lehre des späteren Schelling aber die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott als Einheit der Form und des Wesens, die Immanenz der Tat.

Sengler ist sich bewußt, daß die Philosophie seiner Zeit, nachdem sie alle Stadien ihrer Selbstbegründung durchlaufen hat, in einem mächtigen Umbruche begriffen ist und er an einer Zeitwende in der Geschichte der Philosophie steht. „Unsere gegenwärtige Zeit ist der Abschluß einer dreihundertjährigen Entwicklung des Geistes und der Übergang zu einer neuen Weltepoche. Die neue Welt hat nämlich drei Epochen: in der ersten herrscht die Objektivität der Menschheitsidee über die Subjektivität, in der zweiten herrscht die Subjektivität über die Objektivität, in der dritten treten beide ins Gleichgewicht und in Einheit. Die erste ist die Zeit des Mittelalters, die zweite die neuere Zeit in ihrer bisherigen Entwicklung; die gegenwärtige Zeit macht den Übergang aus der zweiten in die dritte Weltepoche.“ [1]) „Die welthistorische Herrschaft des negativen Prinzips“ (Pa 1), welches die neuere Philosophie vollkommen beherrscht hat, ist zu Ende. Die Geschichte der Philosophie hat „fast alle Formen der bloß subjektiven Richtung“ gezeitigt, und „es ist das wahre Bedürfnis der Zeit, ein positives System, das sich zur ganzen Wirklichkeit erweitert und sie in sich umfaßt“ (Pa 94, s. a. Pb. V f.). An diesem positiven Systeme der Philosophie will Sengler mitbauen helfen und der Philosophie zu ihrem wahren Ziele verhelfen.

---

1) Reden über die gegenwärtige Krisis der Weltgeschichte und wie sie geworden ist. Freiburg 1843 s. S. 8.

II. Die Entwicklung der Geſchichte der Philoſophie.

1. In der orientaliſchen Welt.

In der orientaliſchen Welt beſtand die Philoſophie in religiöſer Poeſie und entbehrte vollends ihrer Selbſtändigkeit. Es herrſchte ein ſubſtanzieller Pantheismus. Die unendliche, göttliche ſubſtanzielle Einheit war Alles; die endliche Individualität aber gleich Nichts. Die philoſophiſchen Probleme konnten wegen ihres überſchwenglichen Inhaltes noch zu keiner Form gelangen. „Es iſt gleichſam noch die Ureinheit der Menſchheit, wo es noch zu gar keinem Unterſchied des göttlichen und menſchlichen kommen kann oder wo alles Endliche, Kreatürliche immer in ſubſtanzielle Einheit verſenkt und von ihr verſchlungen und abſorbiert wird“ (Pa 13). In dieſer kurzen, aber prägnanten Darſtellung hat Sengler die weſentlichſten Züge der orientaliſchen Philoſophie deutlich ſkizziert und wendet ſich nun etwas ausführlicher der Entwicklung der Geſchichte der Philoſophie in der griechiſchen Welt zu.

2. In der griechiſchen Welt.

In der griechiſchen Welt herrſchen anfangs Mythus und Polytheismus. Das Unendliche geht faſt im Endlichen, der Inhalt ganz in der Form auf. Bei den joniſchen Phyſikern ſind bereits die Grundelemente der griechiſchen Philoſophie vorhanden. Da ſie das geiſtige Weſen ganz in der Sinnenwelt aufgehen laſſen, gelangen ſie nicht zu den Prinzipien eines geiſtigen Urweſens und zu einer durch dieſes begründeten moraliſchen Weltordnung. Die Eleaten machen ſogar ein die Sinnenwelt aufhebendes Sein zum Urweſen, durch welches weder Sein noch Werden der Sinnenwelt begriffen werden kann. Zu einer geiſtigen Weſensbeſtimmung von Gott und Menſch, welche von den Sophiſten ausdrücklich geleugnet wurde, war man noch nicht gekommen. Alles fällt einer zerſtörenden Skepſis anheim. In Sokrates erfährt der griechiſche Geiſt ſeine Verklärung. Er begründet die ſittliche Weltordnung in und aus einem geiſtig-ſittlichen Urheber. Die Grundelemente ſeiner Dialektik ſind Induktion und Definition. Platon und Ariſtoteles ſind die großen Syſtembauer, in denen die zerſtreut liegenden Elemente der griechiſchen Philoſophie zu einer wahren Einheit gelangen. Platon ſah die höchſte Aufgabe der Philoſophie darin, die Prinzipien alles Erkennens und Seins als die Urgründe der Wirklichkeit zu erforſchen und zu beſtimmen. Im Theätet nimmt er den Kampf auf gegen die Senſualiſten, indem er eine Erkenntnislehre auf pſychologiſcher Grundlage entwickelt; im Parmenides, im Sophiſten und im Staatsmann ſchließt er ſie ab im Kampfe gegen den abſtrakten eleatiſch-megariſchen Idealismus auf ontologiſcher Grundlage. Wie Platon, ſo geht auch Ariſtoteles aus von einer pſychologiſch-anthropologiſchen Grundlage der niederen und höheren Erkenntnisvermögen. Das höchſte Erkenntnisvermögen kommt bei ihnen nicht zur Anerkennung und Geltung, und auch die niederen und höheren bleiben in einem Dualismus

verfangen, ſo daß die eigentliche Baſis des ſubjektiven Wiſſens nur die logiſche Natur des Menſchen iſt. Platon hat die pſychologiſche Grundlage ſeiner Ideenlehre weder von oben noch von unten her begründet. In ſeinem Syſtem herrſcht ein pſychologiſcher Dualismus, dem ein ontologiſcher und ein metaphyſiſcher Dualismus entſpricht, „welcher die Ideen- und Sinnenwelt auf immer trennt, und nur in ein äußeres, ſtatt immanentes Verhältnis ſetzt. Es iſt der einſeitige Begriff des Angeborenſeins bei Platon, welcher jede dialektiſche, genetiſche Entwicklung ausſchließt“ (E 76). Die Ideen ſind nur hypoſtaſierte Begriffe, die logiſch-ontologiſchen Wahrheiten gelten als real. Die Vernunftanſchauung wird nebenſächlich behandelt und nicht als weſentliches pſychologiſches Element der Wiſſenſchaftslehre erkannt. Bei Ariſtoteles iſt die pſychologiſche Grundlage, und damit natürlich auch die ganze Wiſſenſchaftslehre unvollſtändig. Deshalb kann ſie auch nicht auf analytiſchem Wege zu den höchſten Real- und Formalprinzipien führen. Die ſchwache Seite der Erkenntnislehre offenbart ſich darin, daß Logik und Metaphyſik noch nicht getrennt erſcheinen. Die Löſung des Problems des Wiſſens iſt nur unvollſtändig in Angriff genommen. Ihr Realismus iſt eigentlich nur ein logiſcher Idealismus. „Denn eben weil die ſubjektiven Denkbeſtimmungen nicht von objektiven, das Sein des Gegenſtandes enthaltenden, unterſchieden, und deshalb auch beide nicht in das gehörige Verhältnis geſetzt werden konnten, war bei der realiſtiſchen Weltanſicht des Altertums der Irrtum leicht möglich, daß man die ſubjektiven und rein logiſchen, und in dieſem Sinne ontologiſchen Beſtimmungen unmittelbar für die realen des Seins des Gegenſtandes halten konnte. Und dies iſt ſowohl von Platon als Ariſtoteles wirklich geſchehen. Sie ſind in der Tat die Urheber des ſogenannten logiſchen Rationalismus, welcher in den verſchiedenſten Formen bis auf unſere Zeit hervorgetreten iſt“ (E 79). Der realiſtiſche Charakter ihrer Philoſophie hat eine wahre und vollſtändige Erkenntnis der Idee des Wiſſens unmöglich gemacht. Die Subjektivität, welche in der platoniſch-ariſtoteliſchen Philoſophie nicht zu ihrem vollen Recht gekommen war, macht ſich zwar in der nachariſtoteliſchen Philoſophie, bei den Neuplatonikern und den Stoikern geltend, aber nur in leerer abſtrakter Form, ſo daß ſie auch hier noch zu keiner vollen Entwicklung gelangen konnte. Weniger aber noch als die erkenntnistheoretiſchen Probleme hat die griechiſche Philoſophie das eigentliche metaphyſiſche Problem der Idee Gottes und der Welt zu löſen vermocht. Die Idee Gottes iſt das Grundproblem und der Maßſtab der Philoſophie. Die griechiſche Philoſophie erhebt ſich zwar von dem Naturalismus der joniſchen Naturphiloſophen zu einem Idealismus der Pythagoräer und Eleaten. Bei Empedokles und Anaxagoras iſt die Vereinigung des realen und des idealen Prinzips nur eine völlig mechaniſche, und ſelbſt bei Platon und Ariſtoteles kommt es zu keinem abſoluten Idealismus. Das Ideale, der Geiſt, und das Reale, die Natur, werden nicht qualitativ geſchieden. Es werden nur dualiſtiſche oder moniſtiſche Löſungsverſuche angeſtellt. Die eigentliche Löſung des

Problems der Idee Gottes und der Welt bleibt der christlichen Philosophie überlassen.

3. In der christlichen Welt.

a) Die patristische-scholastische Philosophie.

Das Christentum übernahm das überlieferte Geistesgut und adoptierte die heidnische Philosophie als Form für seinen Glaubensinhalt. So ward sie herabgewürdigt und ihrem freien Wesen widersprechend zur ancilla theologiae gemacht (Pa 14). „Die Folge hiervon konnte natürlich keine andere sein, als daß die patristische und mittelalterliche Philosophie nicht wissenschaftlich zu der absoluten Idee und damit zum absoluten Idealismus, mithin nicht zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Wesens der Persönlichkeit und des natur- und weltfreien Gottes gelangte, sondern dieselbe nur in der Vorstellung besaß, und somit nur stets in der Offenbarung und Kirchenlehre voraussetzte, nicht aber wirklich setzte oder begründete: kurz, daß sie auch nicht über den relativen Idealismus, den idealistischen Naturalismus zum absoluten Idealismus philosophisch gelangte" (IGa XVII). Die christliche Philosophie ist von vornherein in einen Dualismus von Glauben und Wissen gespalten. Sie sinkt „zur äußeren Fertigkeit, zur Disputierkunst und Sophisterei herab. Das ist die Zeit der Scholastik in ihrer Ausartung" (Pa 14). Die Scholastik ist in einem Dogmatismus befangen. Diese unbefangene Sicherheit jenes Dogmatismus konnte nur durch das Stadium des Zweifels und die völlige Entzweiung von Theologie und Philosophie überwunden werden. Schon Augustinus geht bei der Frage nach der Selbstgewißheit auf den Zweifel zurück. In der Übergangszeit von der Patristik zum Mittelalter entwickelt Johannes Skotus Eriugena die Elemente der übernommenen Erkenntnislehre weiter. „Im zwölften Jahrhundert finden wir bei den Mystikern Hugo und Richard von St. Viktor psychologische Elemente zu einer Erkenntnislehre, die im dreizehnten Jahrhundert in der Schule Alberts des Großen, bei den, Scholastik und Mystik in sich vereinigenden, Koryphäen des ganzen Mittelalters, Thomas von Aquin und Duns Skotus, zu einer weitern entschiedenen Fortbildung gelangten" (E 84). Senglers antischolastische Einstellung liegt begründet in seiner Auffassung vom freien Wesen der Idee der Philosophie gegenüber der patristischen und scholastischen Philosophie als ancilla theologiae. Diese Ansicht teilt er mit den übrigen romantischen Philosophen, so mit Baader, Görres, Günther, Schlegel u. a., welche die Scholastik für reine Begriffsphilosophie halten, die durch den Idealismus als erledigt gilt. Daß er selbst als „Theologe" die scholastische Philosophie in dieser Kürze abtut, ist eben im Zuge der Zeit gelegen, in der sich ja erst langsam eine neuscholastische Richtung anzubahnen beginnt.

b) Die neuere Philosophie.

Das Christentum konnte sich nicht mit der adoptierten heidnischen Philosophie zufrieden geben, sondern verlangte nach seiner eigenen Philo-

ſophie, welche mit innerer Notwendigkeit aus ihm ſelbſt hervorgeht. Die Philoſophie will ihre weſensnotwendige Freiheit und Unabhängigkeit wieder erſtreben. Die neuere Philoſophie ſteht in Oppoſition gegen die mittelalterliche. Während dieſe ſich der ſynthetiſchen Methode bediente und vom Gottesbewußtſein ausging zum Weltbewußtſein und Selbſtbewußtſein, ſchlägt jene den umgekehrten Weg ein, wendet eine analytiſche Methode an, welche vom Selbſtbewußtſein ausgeht, zum Weltbewußtſein fortſchreitet und mit dem Gottesbewußtſein endigt. So erreicht ſie alſo erſt am Ende ihren rechten objektiven Anfang.

Sengler beſtimmt zunächſt die Aufgabe der Philoſophie und zeigt dann, wie die Löſung dieſer Aufgabe von der neueren Philoſophie in Angriff genommen wurde. „Es gibt im Weſentlichen drei Objekte in der Wirklichkeit, und drei ſubjektive Erkenntnisquellen: die erſten ſind Natur, endlicher Geiſt und Gott, die letzten die ſinnliche Wahrnehmung und Vorſtellung, das Denken, und die überſinnliche, intellektuelle Wahrnehmung, welche den drei Objekten des Erkennens entſprechen. In der Erkenntnis dieſer drei Objekte an ſich und in ihrem Verhältnis zu einander einerſeits und in der Erkenntnis der drei Erkenntnisquellen an ſich und in ihrem richtigen Verhältniſſe zu einander, und zu den Objekten des Erkennens anderſeits beſteht die Aufgabe der Philoſophie“ (E 85). Dieſe Aufgabe der Philoſophie iſt zwar von der neueren Philoſophie allſeitig in Angriff genommen worden, jedoch nicht als Ganzes, ſondern, die Aufgabe iſt in ihre drei Teile aufgeteilt unter Bacon, Cartesius und Böhme, ſo daß jeder von ihnen von einer andern Seite und einem andern Prinzip ausgeht. „Der Engländer Bacon von der erſten, der Franzoſe Carteſius von der zweiten und der Deutſche Jakob Böhme von der dritten. Aus dem erſten ging dann der ſinnliche Empirismus in Locke, Hume hervor, der, von Condillac nach Frankreich verpflanzt, dort den Materialismus hervorbrachte. Aus dem zweiten ging der logiſche Rationalismus hervor, der ſich in Spinoza, Wolff bis Kant entwickelte, und dann durch Kant als ſubjektiver hervorzutreten begann, ſich in Fichte ausbildete, und als objektiver in Schelling und Hegel hervortrat. Aus Jakob Böhme ging die myſtiſch-theoſophiſche Entwicklung hervor, die zunächſt von Leibniz ergriffen, aber erſt in Schelling und Franz von Baader entwickelt wurde“ (E 86).

Nach dieſer allgemeinen Charakteriſtik der Aufgabe der Philoſophie und der Löſungsverſuche ſeitens der neueren Philoſophie, ſowie der generellen Einordnung der Philoſophen der Neuzeit, ſollen nun nach der Auffaſſung Senglers näherhin die drei Entwicklungsſtadien der ſubjektiven, objektiven und abſoluten Selbſtbegründung der Philoſophie erörtert werden.

1. Die ſubjektive Selbſtbegründung der Philoſophie.

„Die ſubjektive Selbſtbegründung der Philoſophie iſt die erſte Abteilung, in welcher der denkende Geiſt ſeinen ſubjektiven Begriff erfaßt und ihn zum Abſoluten macht“ (Pb 7). Die ganze neuere Philoſophie, als

die ſubjektive, objektive und abſolute Selbſtbegründung der Philoſophie, hat ihren Ausgangspunkt in dem Carteſianiſchen Grundprinzip: cogito ergo sum. Mit dieſem Prinzip geht Carteſius zurück auf den ſich ſelbſt gewiſſen Geiſt als den ſubjektiven und objektiven Grund aller Gewißheit und Wahrheit und macht ihn zur conditio sine qua non alles Denkens und Erkennens. Alsdann geht er zu den Ideen über als dem Grunde der objektiven Gewißheit und gelangt ſchließlich zu Gott als der abſoluten Wahrheit. Indem er ſo vorausſetzungslos mit dem Selbſtbewußtſein beginnt, erzeugt er einen Dualismus von Denken und Sein, der von nun ab von welthiſtoriſcher Bedeutung im Bewußtſein hervortritt. Da er das ſubjektive Selbſtbewußtſein aber nur in ſeiner abſtrakten Allgemeinheit und als einzelnes, empiriſches Selbſt auffaßt, vermag er nicht die ſubjektive Selbſtgewißheit zur objektiven in den Ideen zu erheben. „Carteſius geht zwar von der Selbſtgewißheit zu den dem Geiſte innewohnenden Ideen über, aber er erkennt darin nicht das objektive Weſen des Geiſtes, in dem die ſubjektive Selbſtgewißheit ihre objektive Beſtimmtheit und Wahrheit erlangt“(Pb 30). Er erkennt in den Ideen nicht das objektive Weſen des Geiſtes ſelbſt. Deshalb erzeugt er einen doppelten Dualismus der Subſtanz der Natur und des Geiſtes und der endlichen Subſtanzen und der ewigen, abſoluten Subſtanz, um deſſen Löſung und Verſöhnung ſich ſeitdem die ganze Philoſophie bemüht. Carteſius überläßt der Philoſophie die Aufgabe, Gott, den ſubjektiven Geiſt, und die körperliche Welt, welche er als drei Subſtanzen unmittelbar neben einander geſtellt hat, in ihre wahre Vermittlung und Einheit zu bringen. Mit ihm beginnt die Philoſophie der ſubjektiven Vernunft oder des logiſchen Ich, welche den Gegenſatz des Idealen und Realen, des Denkens und Seins im Ich auf logiſch-dialektiſche Weiſe zu löſen verſucht. Malebranche ſetzt an Stelle des ſubjektiven Ich das objektive Ich und bildet damit den Übergang von Descartes zu Spinozas Pantheismus der Subſtanz. Die Vermittlung der unendlichen Subſtanz mit der endlichen Welt, welche bei Spinoza fehlt, ſtellt Leibniz mittels ſeiner Monadenlehre her. So wurde die eine Seite des Carteſianiſchen Dualismus durch Malebranche in Spinoza und Leibniz, die andere durch Locke (ſinnlicher Empirismus), Berkley (ſubjektiver Idealismus) und Hume (Skeptizismus) entwickelt. Das Leibnizſche Syſtem erfuhr ſeinen ſyſtematiſchen Ausbau durch Wolff, der allerdings „das Leibnizſche Syſtem nur verſeuchtigt“ (Pa 24) hat und einen ausgeſprochenen Dogmatismus entwickelte.

Kant verſuchte nun die abſtrakte, aprioriſche Form des von Descartes zum Prinzip erhobenen Selbſtbewußtſeins zu entwickeln und die abſtrakte Identität, die jener durch ſein cogito ergo sum ausgeſprochen hatte, zu vermitteln. Der Mittel- und Höhepunkt ſeines Syſtems liegt in ſeiner transzendentalen Einheit der Apperzeption und Kategorien. Kant hatte ſich die Aufgabe geſtellt, jene Syſteme, welche aus dem Carteſianiſchen Dualismus hervorgegangen waren, durch ſeinen Kritizismus zu verſöhnen. In ihm aber trat der Dualismus in ſeiner ganzen Härte hervor. Kant wurde zum größten Nachteile ſeines Syſtems ſich ſelbſt untreu,

da er seine Propädeutik, die Kritik der reinen Vernunft, zur Transzendentalphilosophie oder Metaphysik selbst machte und der Vernunft für alle Zeiten ihre Grenzen absteckte. Sengler wendet ein, daß man doch erst dann eine Kritik der reinen Vernunft unternehmen und der Vernunft für ewige Zeiten Grenzen festsetzen kann, wenn man sie selbst zuvor durch die Metaphysik ihrem ganzen Wesen nach erkannt und bestimmt hat. Jedenfalls scheint dieses Unternehmen Kants „über alle philosophischen Anmaßungen hinauszugehen. Überhaupt kann keine Kritik Geltung haben, die vor der metaphysischen Untersuchung über das Wesen vorgenommen wird", (Pa 30). Kant hat den Knoten, den er lösen wollte und sollte, geradezu zerschlagen. Der Grundirrtum seines Systems liegt in dem Begriffe von der Erkenntnis a priori und a posteriori. Es ist dies eine unnatürliche Unterscheidung, welche der geist- und lebensvollen Wirklichkeit vollkommen widerspricht. Durch die falsche Grenzsetzung der reinen Vernunft hat er sich selbst auf immer den Weg versperrt. Seine ganze Erkenntnisweise ist eine bloß logische, aber keineswegs eine metaphysische. Allerdings traten durch ihn Realismus und Idealismus in ganz anderer Bedeutung als bisher hervor, und das ist der große Fortschritt, den die Philosophie durch ihn erfahren hat. Kant ging in die Irre infolge seiner falschen Fragestellung. „Es hätte wohl Kants Hauptfrage nicht sein sollen: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? sondern vielmehr: was vermögen wir überhaupt zu erkennen? Daran hätte sich die Frage anschließen müssen: was ist das gesamte Gebiet der Erfahrung? wobei er sich hätte überzeugen müssen, daß es ebensosehr eine übersinnliche als sinnliche Erfahrung gibt, und daß die übersinnliche Erfahrung an Gewißheit der sinnlichen so wenig nachstehe, daß vielmehr die sinnliche auf jener übersinnlichen beruht und in ihr ihre Wahrheit und Gewißheit hat. Daraus wäre der Widerspruch zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft aufgehoben gewesen und die Metaphysik hätte in ihre Rechte eintreten können. Es hätte sich ferner bei der richtigen Ansicht der Erfahrung ergeben, daß die Trennung von Wesen und Erscheinung in der Kantischen Weise, wonach das Wesen das nicht in Erscheinung tretende und daher unerkennbare Ding an sich ist, auf einer ganz falschen Abstraktion beruhe, die ihren Grund weder in den Dingen noch in uns hat. Es war alsdann die Hauptfrage tiefer und umfassender zu beantworten, wie sich die Erfahrung überhaupt zum menschlichen Verstand verhalte." (Pa 35) Kant hat den Naturalismus nur der Tendenz nach überwunden, selbst aber ist er in ihm verharrt. Die meisten Fehler sind aus seiner falschen psychologischen Grundlage entstanden. So hat er die Vorstellung schon für das Denken und den Begriff, und diesen schon für das Urteil gehalten. Auf dieser falschen Grundlage ist von seinen Nachfolgern weiter gebaut worden. Daraus sind alle Irrtümer, Unzulänglichkeiten und Halbheiten zu erklären. Diese können nur durch eine neue Psychologie überwunden werden, welche zusammen mit einer sie ergänzenden und vollendenden Anthropologie und Pneumatologie eine allseits gesicherte Grundlage der Philosophie bilden muß.

Fichte unternahm mit seinem System des subjektiven Idealismus den Versuch, das Kantische System sowohl von Seiten des Verstandesgebietes, des transzendentalen Idealismus, als auch von Seiten des Hauptgebietes, der praktischen Vernunft, durchzuführen. Damit war der Halbheit und Inkonsequenz des Kantischen Systems ein Ende gemacht. Für Fichte ist dasjenige wahr, was das Ich selbst setzt und im Selbstsetzen umgreift. Er arbeitet das Cartesianische Prinzip in seiner vollen individuellen Bestimmtheit und in seiner absoluten Vollendung heraus, so daß er die formelle Natur des Selbstbewußtseins, des Ich, erkennt. Der Mangel seines Systems liegt darin, daß er nicht bis zum reinen Ich vorzudringen vermag, sondern nur zu einem subjektiv-logischen Ich gelangt, das sich selbst schöpferischer Grund ist. Infolge dieser Verabsolutierung hat er eine wahre und objektive Begründung des reinen Ich unmöglich gemacht. Das Erkennen ist bloße Vorstellung und das Ich entbehrt seines letzten Grundes, in und aus dem es sich wahrhaft begründen könnte. Der große Fortschritt seines Systems besteht darin, daß das Ich als Ding als unwahr erkannt, und was sonst als Akzidenz erschien nun als das Wesen des Ich erkannt wurde. „Es ist das große Verdienst Fichtes, daß er das Bewußtsein und Ich als ein Ding aufhob, und das Bewußtsein nicht als ein Akzidentelles zum Wesen des Ich ansah, sondern daß er es selbst als das Wesen des Ich begriff, das von sich selbst Ursache ist, sich selbst trägt, sich selbst Anfang und Ende ist, sich selbst Grund und Begründendes ist. Hiermit war zur Erkenntnis des Geistes ein großer Schritt getan." (Pa 51) Den Widerspruch zwischen reinem und empirischen Ich vermochte Fichte nicht zu überwinden. Erst durch Schelling wurde sein System über sich selbst hinaus zu dem alle Widersprüche und Gegensätze lösenden Urich fortgetrieben.

Durch Descartes, Kant und Fichte wurde die abstrakte Form des Selbstbewußtseins oder Ich erkannt, durch Fichte aber das subjektiv-logische Ich zum Absoluten gemacht und die Selbstgewißheit für den Realgrund aller Wahrheit genommen. Dadurch hatte sich die Philosophie in dem Dualismus befestigt und sich selbst den Ausweg aus demselben versperrt. Das positive Resultat der Philosophie von Descartes bis Jakobi liegt darin, daß das Wesen des subjektiven Ich in seiner formellen Bestimmtheit zur Erkenntnis gebracht wurde. Descartes hat das Selbstbewußtsein als eigentliches Sein und Substanz des Geistes erklärt, Kant dessen allgemeine Gesetzmäßigkeit untersucht und Fichte einen Vermittlungsversuch zwischen beiden unternommen.

Erst Jakobi wird sich der Nichtigkeit der bloß subjektiven Selbstbegründung der Philosophie bewußt und erkennt, daß sie ihre Aufgabe nicht zu lösen vermag, da sie alle Realität in Schein auflöst und damit auch die Wahrheit und schließlich sogar die Philosophie aufhebt. Er steht am Übergang von der subjektiven zur objektiven Selbstbegründung der Philosophie. „In Jakobi kommt die Subjektivitätsphilosophie zum Bewußtsein über ihr eigenes Tun. Jakobi weist die Nichtigkeit dieser Subjektivitätsphilosophie auf, und auf den zweiten Grundsatz Cartesius' hin, ohne ihn zu realisieren. Er repräsentiert daher die philosophische Not

und Verzweiflung, die Philoſophie des Nichtwiſſens, hinweiſend auf das Prinzip der objektiven Begründung, ohne es wiſſenſchaftlich zum Grunde zu machen." (Pb 124) Jakobi ſtellt ſich der Kantiſchen Philoſophie entgegen. Aber auch er ſteht ſich wie Kant ſelbſt im Wege, weil er das Gebiet der Erkenntnis ſchon abgegrenzt hat noch vor Beantwortung der Frage, wie weit das Gebiet der Erfahrung überhaupt reiche. Wie Kant eine mittelbare Erkenntnis behauptet, ſo vertritt Jakobi eine unmittelbare und urſprüngliche, von der jede mittelbare erſt abgeleitet ſei. Bei beiden ſind Verſtand und Vernunft in einen unauflösbaren Widerſpruch verwickelt. Für Kant iſt der abſtrakte Verſtand, für Jakobi die abſtrakte Vernunft das Grundprinzip. In Wahrheit jedoch, ſo ſagt Sengler, iſt die Vernunft der unmittelbare Verſtand und der Verſtand die vermittelnde und vermittelte Vernunft ſelbſt, beide ſind in ihrem Weſen eins.

2. Die objektive Selbſtbegründung der Philoſophie.

„Die objektive Selbſtbegründung der Philoſophie iſt die zweite Abteilung, wo das Selbſtbewußtſein zu ſeinem objektiven Begriff und zu ſeiner Idee gelangt und dieſe beiden abermals zum Abſoluten macht" (Pb 7). Indem Spinoza die beiden endlichen Subſtanzen des Carteſius vollſtändig aufhebt und ſie zu weſentlichen Attributen der göttlichen Subſtanz macht, hat er die Einheit von Denken und Sein in Gott wiederhergeſtellt, welche die Subjektivitätsphiloſophie nicht finden konnte. Da aber Gott n u r die Einheit der beiden Subſtanzen von Denken und Sein iſt, ſo iſt das göttliche Weſen mit dem Weſen der Welt konfundiert und die abſolute Einheit dennoch verfehlt. Die Einheit, die bisher ſubjektiv-logiſch war, wird nun objektiv, d. h. der objektive Begriff des Menſchen gilt als die Einheit, die Ordnung und das Weſen der ganzen Wirklichkeit auf objektive Weiſe. Spinozas Syſtem iſt atheiſtiſcher Pantheismus. Die abſolute Subſtanz iſt kein Subjekt an ſich mehr, ſondern nurmehr der Begriff der Quantität; die Abſolutheit des Gottesbegriffes iſt aufgehoben, die Subſtanz Gottes zur Subſtanz des objektiven Geiſtes gemacht. Geiſt und Natur ſind nicht weſentlich, ſondern nur graduell unterſchieden und geſchieden. Das Weſen des objektiven Geiſtes iſt nur ſubſtantiell erkannt.

Leibniz verſucht die Subſtanz Spinozas zu Leben, Bewegung und zur Selbſttätigkeit zu bringen, indem er ſie durch das Weſen der Individualität vermittelt. So tritt an Stelle der unorganiſchen Subſtanzialität ein ins Unendliche gegliederter Organismus, der freilich nur ein toter Mechanismus iſt, ſo daß die unlebendige Subſtanzialität noch nicht überwunden und zur freien Kauſalität erhoben wird. Abermals iſt das Weſen Gottes mit dem objektiven Geiſte als die Einheit des Endlichen und Unendlichen konfundiert.

Auch Schelling und Hegel vermögen das Ich nicht über das empiriſche Sein hinauszubringen. Sie alterieren das Prinzip der Fichteſchen Philoſophie und beginnen mit dem zweiten Grundſaz desſelben anſtatt mit dem erſten. Deshalb können ſie nicht zur reinen Idealität des Geiſtes und der

Wirklichkeit gelangen, die auch Fichte nicht fand, „weil er das reine Ich für das unbeſtimmte, ſchrankenloſe hielt, ſtatt es zu beſtimmen, und durch ſeine Beſtimmungen zum ſchrankenfreien Ich zu machen. Dieſer Irrtum und die Identifizierung des reinen Ich als Erkenntnisgrundes mit dem Seinsgrunde und ſomit des menſchlichen mit dem göttlichen Ich ſind es, welche auch von Schelling und Hegel, aber in einer die Wiſſenſchaftslehre Fichtes alterierenden Weiſe, fortgeſetzt wurden“ (Zt. Bd. 39, S. 16). Schelling hat den Satz Fichtes: Ich iſt Alles, umgekehrt in: Alles iſt Ich. Das Ich iſt hier kein ſubjektives mehr, ſondern ein objektives, d. h. der ſubjektive Idealismus iſt aufgehoben, die Natur und das ſubjektive Ich als die Einheit von Natur und Geiſt ſind in die abſolute Identität des Realen und Idealen übergegangen. „Die große Bedeutung ſeiner Philoſophie iſt die, daß in ihr der Dualismus, deſſen Löſung die ganze neuere Philoſophie ſeit Descartes beſchäftigt hatte, dem Prinzip nach zur Vollendung und Löſung gelangt iſt; und daß er mithin auch zugleich eine ganz neue Entwicklung der ganzen Philoſophie einleitet. So ſteht er als die Vollendung einer langen Vergangenheit und als Anfang einer weiten Zukunft, als der große, gewaltige Wendepunkt der Zeit, vor uns, in dem die Fäden der Entwicklung des Geiſtes als in ihrem Einheitspunkt zuſammenlaufen und aus dem ſich der neue organiſch entwickeln ſoll“ (Pa 52). Bei Schelling iſt die ſubſtantielle, objektive Vernunft vermittelt in der Form des Selbſtbewußtſeins. Sie wird ſich ihrer ſelbſt bewußt und bringt ſich durch ihre eigene Tätigkeit ſelbſt hervor. Indem ſie aber verabſolutiert wird, entſteht ein ideeller Pantheismus. Weil aber die Erkenntnisform der Vernunft als unmittelbare Einheit des Begriffes und der Realität nur intellektuelle Anſchauung iſt, fehlt auch hier die wahre Vermittlung.

Hegel wollte die Philoſophie Schellings vermitteln, vermittelte in Wirklichkeit aber nur die formelle Einheit, den rein logiſchen Begriff der intellektuellen Anſchauung. Er ſchlägt einen entgegengeſetzten Weg ein und führt die Transzendentalphiloſophie durch als logiſchen objektiven Idealismus. Der Begriff der Vernunft iſt die einzigſte Realität. Die reine Vernunft iſt zwar zum Selbſtbewußtſein gekommen, der logiſche Begriff des Geiſtes iſt erkannt, indem er aber verabſolutiert wird, entſteht ein Pantheismus des Begriffes. Das Hegelſche Syſtem, auf welches die Schellingſche Geiſtesphiloſophie gar keinen Einfluß mehr gehabt hat, iſt ſeinem ganzen Prinzip nach vollkommen falſch und ein Rückſchritt in die vorſchellingſche Zeit. Der Rationalismus, der von Schelling ſchon völlig überwunden war, wurde von Hegel noch einmal zum Leben erweckt. Die Grundlüge und der Grundirrtum ſeines ganzen Syſtems liegt in dem Anfang ſeiner Logik. Denn die Philoſophie kann nicht beginnen mit dem leeren Begriff des Seins, mit dem reinen Sein = Nichts, ſondern hat den Begriff der Perſönlichkeit und des Geiſtes zum Ausgangspunkt zu nehmen. „Hegel iſt in dem ſich ſelbſt geſchaffenen Zauberkreis ſeines Begriffes gebannt, ſo daß ihm Alles zum Begriff werden muß, und er zu keiner objektiven Erkenntnis gelangen kann“ (Pa 93). Geiſt und Natur ſind nur logiſche Beſtimmtheiten. Sein Syſtem iſt logiſcher Pantheismus. Eine wahre Erkennt-

nis der Perſönlichkeit und des Geiſtes hätte ihn von der ganzen Falſchheit und Verkehrtheit ſeines Syſtems überzeugen und bewahren müſſen.

Weiße und J. H. Fichte bilden den Übergang von der objektiven zur abſoluten Selbſtbegründung der Philoſophie, indem ſie verſuchen, das negative Syſtem Hegels als das der abſtrakten Vernunftnotwendigkeit mit dem poſitiven Syſtem Schellings als dem der Freiheit zu vermitteln und hier Vernunft und Erfahrung zu verſöhnen. Ihr Verſuch mißlingt, weil ſie infolge der Verabſolutierung des menſchlichen Geiſtes in einer verkappten Konfundierung des menſchlichen Geiſtes mit Gott befangen ſind und ſomit im Pantheismus verharren.

3. Die abſolute Selbſtbegründung der Philoſophie.

Wenn die Philoſophie „dann aber zum Selbſtbewußtſein über die bisherige Verabſolutierung des menſchlichen Geiſtes gelangt und ſeinen objektiven Begriff und ſeine Idee nicht als die abſolute Wahrheit, ſondern in und aus derſelben, in und aus Gott erfaßt, der die abſolute Wahrheit des Selbſtbewußtſeins iſt", ſo iſt dies „die abſolute Selbſtbegründung der Philoſophie als die dritte Abteilung" (Pb 8). Die abſolute Selbſtbegründung in und aus dem abſolut aus, durch und für ſich ſelbſt wirklichen Gott hat Carteſius wohl poſtuliert, aber ſelbſt nicht vollbracht. Nachdem die Selbſtgewißheit des Carteſius einerſeits in der ſubjektiven, anderſeits in der objektiven Selbſtbegründung der Philoſophie ihre einſeitige und unwahre Ausführung erhalten hat, wird nun auf ſein drittes Grundprinzip zurückgegangen, in welchem die beiden erſten erſt ihre Einheit erhalten ſollen und eine abſolute Selbſtbegründung der Philoſophie unternommen. Von dieſer abſoluten Selbſtbegründung wird gefordert: „daß ſowohl auf den weſentlichen Unterſchied Gottes von der Welt, als auf den zwiſchen Natur und menſchlichen Geiſt, wie er bei Carteſius geltend gemacht wurde, zurückgegangen werde, um ſo über den Pantheismus in allen ſeinen Formen negativ hinauszugehen. Dann aber, um poſitiv denſelben zu überwinden, daß die abſolute Subſtanz ſich ſelbſt ſo verwirkliche, daß die Elemente dieſer Selbſtverwirklichung Gottes eigene Subſtanz, ſein eigenes Weſen iſt, ſo daß er alſo immer nur in dieſer Selbſtverwirklichung ſeine eigene Subſtanz ſetzt; oder daß der Subjekt-Objektivierungsprozeß Gottes, durch den er ſich eben verwirklicht, ſich nur immer im Weſen Gottes ſelbſt bewegt, oder das Weſen, die Subſtanz Gottes ſelbſt nur zum Inhalt hat, und ſowohl das Subjekt als Objekt, ſowie die Einheit beider nur Gottes Subſtanz ſelbſt iſt; und daß durch dieſe abſolute Selbſtverwirklichung Gottes die Schöpfung bedingt iſt, bei der Gott eben nicht ſeine Subſtanz ſelbſt ſetzt. So werden durch die Vermittlung der Subſtanz Gottes als abſolute Perſönlichkeit auch die geſchaffenen Subſtanzen in und aus Gott begründet" (Pb 382). Erſt wenn Gott ſeiner wahren Vermittlung nach als abſoluter Geiſt erkannt wird, deſſen abſolute Selbſtverwirklichung alles Wirkliche außer ihm möglich und wirklich macht, werden in der abſoluten Selbſtbegründung der Philoſophie die Be-

griffe Idee Gottes, Idee der Welt, Schöpfung, Übel, Erhaltung, Vorſehung und Erlöſung wieder in ihrem wahren Sinne erſchloſſen. Damit hat alle Verzweiflung der Philoſophie, aller Pantheismus und jede Emanationslehre ein Ende gefunden. Gott erſcheint als die abſolute Perſönlichkeit, die ganze Schöpfung wird in und aus Gott begründet und die eigentlich chriſtlichen Lehren von der abſoluten Freiheit Gottes, von der Freiheit des menſchlichen Geiſtes, von der Schöpfung, Erhaltung, Vorſehung und Erlöſung der Welt bilden die weſentlichen Momente dieſer Philoſophie.

Der Ausgangspunkt der abſoluten Selbſtbegründung der Philoſophie iſt das Syſtem Günthers. Günther geht auf ſämtliche Carteſianiſchen Grundprinzipien zurück, erkennt die Selbſtgewißheit des Geiſtes als conditio sine qua non alles Denkens und Erkennens an und macht ſie zur ſubjektiven Grundlage der Philoſophie. Dann aber geht er, um die Wahrheit dieſer Selbſtgewißheit zu begründen, von der Idee des menſchlichen Geiſtes zur Idee Gottes, der abſoluten Wahrheit, in der die beiden erſten Prinzipien feſtbegründet ſind. Er vermittelt das Weſen Gottes in ſeiner wahren und weſentlichſten Form als abſolute Perſönlichkeit. „So geht Günther zum höchſten Prinzip des Carteſius, zu Gott zurück, und zeigt ſeine Vermittlung als die Vermittlung Gottes, d. h. der abſoluten Perſönlichkeit, und begründet aus Gott die Welt. Die Immanenz des menſchlichen Geiſtes in Gott, in welche die Dialektik des ſich zu ſeinem Grunde erhebenden menſchlichen Geiſtes hiermit aus dem Pantheismus getreten iſt, ſoll nun aber in ihrer vollkommenen Wahrheit erkannt werden. Dieſes iſt die Dialektik des Selbſtbewußtſeins in der abſoluten Selbſtbegründung der Philoſophie“ (Pb 406).

In Baader tritt die Immanenz des menſchlichen Geiſtes in Gott dem Weſen und der Form nach hervor, welche durch Günthers Grundanſicht, daß der Menſch nicht weſentliches, ſondern nur formelles Ebenbild Gottes ſei, ſtark bedroht war. Baaders Syſtem iſt eine theoſophiſche Erkenntnis des menſchlichen Geiſtes von Gott, Welt und eigenem Selbſt in und aus Gott. Soweit iſt mit Baader die abſolute Selbſtbegründung der Philoſophie vorangeſchritten. Der Mangel ſeines theoſophiſchen Syſtems beſteht nur darin, daß ihm Syſtematik und wiſſenſchaftliche Methode fehlen. Den Höhepunkt der abſoluten Selbſtbegründung der Philoſophie bildet die Lehre des ſpätern Schelling, die Immanenz des menſchlichen Geiſtes in Gott als die Freiheit der Form und des Weſens, als die Immanenz der Tat. Der Fortſchritt Schellings vom Vernunftſyſtem zum Freiheitsſyſtem iſt der Fortſchritt der abſtrakten Vernunfterkenntnis zur Erkenntnis durch die Offenbarung. Die vom Chriſtentum getrennte Philoſophie war ſubjektiv, unfrei, unwahr, gott- und geiſtlos geworden; denn Freiheit iſt nur in der Wahrheit, Wahrheit nur in Gott. Mit Schelling iſt die Philoſophie wieder zum Mittelpunkt der Wahrheit zurückgeführt, weil zum Grundbegriffe des Chriſtentums, zur Perſönlichkeit und Freiheit Gottes.

Die neuere Philoſophie hatte vorausſetzungslos ohne Gott mit dem Ich begonnen und mußte deshalb auch ohne Gott mit dem Ich enden. Das Grundgebrechen der bisherigen realiſtiſchen und idealiſtiſchen Philo-

ſophie iſt, daß man über das bloße Sein nicht zu dem das Sein begründende Weſen, nicht über das weſenloſe Sein hinausgekommen iſt. Deshalb muß zunächſt das Weſen, welches bisher immer nur vorausſetzt, wirklich geſetzt und begründet werden, damit das Weſen nicht mehr als Subſtrat oder Subſtanz, ſondern als wirkliches Weſen gefaßt wird. Die neueſte Philoſophie fängt mit Recht wieder mit Gott an und macht die Idee Gottes zu ihrem Grundproblem. Mit der Erkenntnis des Weſens Gottes und des menſchlichen Geiſtes geſtaltet ſich die ganze Weltbetrachtung auf einmal ganz anders. Im Lichte dieſer Erkenntnis erkennt der Menſch, daß alles viel lebendiger, reeller und perſönlicher zuſammenhängt, als eine bloße Vernunftanſchauung nur ahnen läßt. Die Philoſophie hört nun auf, bloße Vernunftwiſſenſchaft zu ſein, ſie wird zur Wiſſenſchaft der Freiheit und der freien Perſönlichkeit.

III. Senglers Beurteilung der einzelnen philoſophiſchen Richtungen.

1. Der Empirismus.

Erfahrungs- und Vernunftwiſſen müſſen ſich wechſelſeitig durchdringen und ergänzen. Wenn ſich das ſinnlich-empiriſche Wiſſen aber iſoliert und verſelbſtändigt, ſo entwickelt es ſich in ſeiner Einſeitigkeit zu einem abnormen Wiſſen, zum ſinnlichen Empirismus. Dieſer erweiſt ſich in Bezug auf die Erkenntnisquellen und das Erkenntnisprinzip als Senſualismus und Naturalismus. Der ſinnliche Empirismus krankt alſo an einer zweifachen Verkehrung, nämlich hinſichtlich der Quellen und der Gegenſtände der Erkenntnis. „Die relative Abhängigkeit der Seele von der Außenwelt“ im Erkenntnisakte wird hier „zu einer abſoluten gemacht, in welcher jene von dieſer ſchlechthin beſtimmt wird, und, ohne eigene ſubſtanzielle Realität, ſich völlig paſſiv hierbei verhalten ſoll“ (E 204).

Die joniſchen Phyſiker begannen mit dem ſinnlichen Empirismus in der Form des Materialismus. Bei Leukipp und Demokrit erſcheint er als Atomismus, bei den Sophiſten als Senſualismus und bei den Epikuräern als Eudämonismus. In der mittelalterlichen Philoſophie wiederholt er ſich in den verſchiedenſten Formen des Nominalismus von Roszelin bis Occam. In der neueren Philoſophie wurde er von Locke und Hume wieder zum Leben erweckt. Locke hat ihn zu einem ſtrengen Senſualismus entwickelt, der in Frankreich zum kraſſeſten Materialismus und Pantheismus ausgebildet, in Deutſchland hingegen zu einem idealiſtiſchen Naturalismus und Pantheismus fortgebildet wurde, der nicht eher überwunden werden kann, als bis man zu dem wahren naturfreien Weſen gelangt iſt. Dieſer idealiſierte Naturalismus iſt auch das Grundprinzip der Schellingſchen und Hegelſchen Philoſophie geblieben.

Sengler erklärt Prinzip und Methode des ſinnlichen Empirismus, welche völlig dogmatiſch, ohne wiſſenſchaftliche Prüfung und Rechtfertigung, angenommen ſind, für vollkommen unzureichend und falſch. Es „iſt ohne alle Unterſuchung der Erkenntnisquellen die niedrigſte der-

ſelben, mit Ausſchließung aller übrigen, zur einſeitigen und alleinigen gemacht. Ebenſo ſind ihm nur die materiellen Erkenntnisgegenſtände real. Wie hier das Erkenntnisprinzip die Empfindung iſt, ſo iſt das Prinzip des Seins die Materie" (E 222). Sengler muß den ſinnlichen Empirismus verurteilen, weil er eintritt für überſinnliche Wahrnehmung, auf welcher die ſinnliche Wahrnehmung überhaupt beruht, und für überſinnliche Gegenſtände, beſonders für die Idee Gottes und der Welt, durch welche die Welt mit ihren ſinnlichen Dingen erſt möglich iſt.

2. Der Dogmatismus.

Als erſte und wichtigſte Aufgabe iſt der Philoſophie das Problem der eigenen Selbſtbegründung geſtellt. Sie kann dieſes Problem nun für philoſophiſch unlösbar, aber auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtſeins für lösbar halten, oder aber, ſie hält es für philoſophiſch lösbar, löſt es in Wirklichkeit jedoch in der Form des gemeinen Bewußtſeins. In beiden Fällen kommt es zu einer verkehrten, zu einer dogmatiſchen Löſung. Das dogmatiſche Wiſſen, welches an ſich berechtigt und bei jedem philoſophiſchen Syſtem anfangs überwiegend vorhanden iſt, wird durch ſeine Verkehrung und Alleinherrſchaft zum Dogmatismus. Der Dogmatismus ſchließt von vornherein jede normale philoſophiſche Löſung des Problems der Selbſtbegründung in anderen Syſtemen und eine Ergänzung durch dieſelben aus. Ein derartiger Dogmatismus iſt in der ſchroffſten Form von Wolff entwickelt worden. Kant hat gezeigt, daß die Baſis des Dogmatismus, der mit bloßen Verſtandesbegriffen das Überſinnliche begreifen und demonſtrieren zu können glaubte, zu ſchwach iſt, ein philoſophiſches Syſtem zu tragen.

Sengler ſieht den Hauptfehler der Kantiſchen und nachkantiſchen Philoſophie darin, daß ſie unmerklich an einem Dogmatismus krankt, d. h. daß ſie mit ſich ſelbſt in innerem Widerſpruche ſteht, da ſie bei der Erforſchung der Bedingungen des Wiſſens in einer dogmatiſchen Methode verfangen iſt und deshalb die Kritik der reinen Vernunft nur halb zu Stande brachte, d. h. daß ſie nicht alle Quellen und Bedingungen des Erkennens und Wiſſens auffand und nur zu einem einſeitigen, unvollſtändigen und unwahren Begriff der Idee des Wiſſens und der Wahrheit gelangte.

3. Der Skeptizismus.

Die Formen des mittelbar realen Wiſſens ſind das ſkeptiſche, kritiſche und dialektiſche Wiſſen. Wie Erfahrungs- und Vernunftwiſſen, ſo ſtehen auch dieſe drei mit einander beſtändig in wechſelſeitiger Durchdringung zur gegenſeitigen Ergänzung. Sobald ſich aber eine dieſer Formen des mittelbar realen Wiſſens gegenüber den beiden andern iſoliert und verſelbſtändigt, wird ſie zum „Ismus".

Der Skeptizismus hält die Skepſis, d. h. die Ungewißheit, Unwiſſenheit und das Nichtwiſſen für die einzig wahre Form des Wiſſens. Jede Ergänzung durch das kritiſche und dialektiſche Wiſſen lehnt er ab. Seine

eigenen Vorausſetzungen nimmt er einfach dogmatiſch hin, ohne jede kritiſche und dialektiſche Prüfung. Die Bedingungen eines gewiſſen und wahren Wiſſens ſind ihm wohl bewußt, doch hält er ſie für eine unrealiſierbare Forderung.

Der Begründer des Skeptizismus iſt Pyrrhon, der alle philoſophiſchen Grundſätze für unerwieſene Vorausſetzungen erklärte und jede Erkennbarkeit von Dingen leugnete. Der vollendete Skeptizismus findet ſich bei Aeneſidemus, der zur Durchführung ſeiner ſkeptiſchen Anſichten zehn Tropen, Zweifelsgründe, erfand. Dieſe Tropen, auf welche die Skepſis aller Zeiten zurückgegriffen hat, wurden von der mittelalterlichen Skepſis zum Kanon erhoben. Der Keim der mittelalterlichen Skepſis liegt in dem durch Roszelin entfachten Streite des Nominalismus und Realismus. Hier entwickelt ſich der Skeptizismus mit dem Steigen des Nominalismus und dem Sinken des Realismus. Seinen Höhepunkt erreicht er bei Occam in der Auflöſung der Philoſophie des Mittelalters, in der vollſtändigen Trennung von Theologie und Philoſophie. Die neuere Skepſis macht die Prinzipien aller Gewißheit und Wahrheit zum Erkenntnisproblem und erhebt die Selbſtgewißheit und die angeborenen Ideen zum Prinzip der Wahrheit. In David Hume erreicht ſie einen neuen Höhepunkt. Selbſt bei Kant, Fichte, Jakobi, Schelling und Hegel iſt die Skepſis nur künſtlich überdeckt, keineswegs jedoch vollkommen überwunden. Die Skepſis endet immer nur mit einer abſtrakten Selbſtgewißheit. Aber ſelbſt der abſolute Skeptizismus, der an aller Wahrheit zweifelt, enthält noch „ein Moment der Wahrheit und wird gegen ſeinen Willen zum Zeugen für dieſelbe. Denn, indem er die Wahrheit aufheben will, ſetzt er ſie in der Tat mittelbar“ (Pa 7).

4. Der Kritizismus.

Das kritiſche Wiſſen wird zum Kritizismus, wenn es die Unterſuchung und Feſtſtellung der Bedingungen des Wiſſens für die einzig lösbare Aufgabe der Philoſophie hält. Erſt Kant, der ganz in der Erforſchung der Bedingungen des Erkennens und Wiſſens aufging, hat ein ausgebildetes kritiziſtiſches Syſtem hervorgebracht. „Daß Kant ſeine Kritik der Vernunft für die Transzendentalphiloſophie und Metaphyſik ſelbſt halten und ausgeben konnte, dieſe durch jene aber aufhob, iſt eben der Charakter des Kritizismus, welcher in der Erforſchung und Feſtſtellung der Bedingungen des Wiſſens aufgeht, in ſie das ganze Weſen der Philoſophie ſetzt, und die Selbſtbegründung der Philoſophie zugleich für die, die Wirklichkeit begründende, hält“ (E 394). Wie an dem Beiſpiel Kants gezeigt iſt, ſo verhält es ſich auch in allen andern kritiziſtiſchen Syſtemen.

5. Der Dialektizismus.

Wenn das mittelbar reale Wiſſen die Selbſtbegründung der Philoſophie ohne Begründung der Wirklichkeit für die ganze Aufgabe der Philoſophie hält und das Wiſſen des Wiſſens zum einzigſten Erkenntnisproblem macht, ohne durch das Wiſſen zum Wiſſen des Seins zu gelangen

und damit zur Wirklichkeit, ſo verkehrt ſich das mittelbar reale Wiſſen auf der Stufe des dialektiſchen Wiſſens und wird zum Dialektizismus. Dieſer läßt die Methode nicht durch die Wirklichkeit beſtimmt ſein, ſondern macht vielmehr die formalen, allgemeinen Beſtimmungen der Methode ſelbſt zur Methode der Wirklichkeit. Das Erkennen iſt hier rein ſubjektiv beſtimmt, die Selbſtgewißheit wird für alle Wahrheit gehalten, weil die Bedingungen des Wiſſens nicht vollſtändig und in ihrem wahren Verhältnis erkannt ſind. Dieſe aber bilden die Grundlage und das Maß einer wahren Dialektik. In dieſem Sinne ſind die Syſteme Kants und Hegels ausgeſprochener Dialektizismus.

6. Der Idealismus.

Der Idealismus iſt die Philoſophie der ſubjektiven Vernunft oder des logiſchen Ich, die Philoſophie der abſtrakten Notwendigkeit, die zu keiner wahren Erkenntnis gelangen kann, weil ſie in den „Zauberkreis des logiſchen Ich" (Pa XI) gebannt iſt und nicht zur objektiven Welt gelangen kann. Denn das Prinzip der Welt iſt nicht der logiſche Gedanke, ſondern der Wille; die Welt iſt nicht das Reſultat der reinen Vernunft, ſondern der Freiheit. „Die Weltkrankheit der Gegenwart iſt die," ſagt Sengler, „daß ſie alles mit dem Begriff machen und erhalten will" (Pa XI).

Der erſte Schritt zu einem Idealismus war mit dem Carteſianiſchen Grundprinzip: cogito ergo sum, getan. In Berkley tritt der ſubjektive Idealismus auf gegen Lockes Empirismus. Man ſtellte einfach der Hypotheſe Lockes, daß das Bewußtſein von den Objekten der Außenwelt affiziert werde, eine neue Hypotheſe entgegen, wonach das Ich das Beſtimmende und die Welt das Beſtimmte ſei, ſo daß das Bewußtſein in, aus und durch ſich ſelbſt die Außenwelt erzeugt. In Hegel erfuhr der Idealismus ſeine höchſte Steigerung, indem er ihn zum objektiven Idealismus erhob. Damit offenbarte ſich aber auch zugleich die ganze Verkehrtheit dieſer philoſophiſchen Richtung. Geiſt und Seele des Idealismus iſt der abſolute Begriff, aus dem allein jedoch ſo gut wie Nichts erklärt werden kann, der infolge dieſer Verabſolutierung nicht im Stande iſt, irgendeine Erkenntnis zu vermitteln.

IV. Senglers Einſtellung zur ſpekulativen Myſtik und Theoſophie.

Sengler hält mit Jakobi dafür, daß alle ſtrenge philoſophiſche Wiſſenſchaft notwendigerweiſe zum Pantheismus führt und in Gottesleugnerei endet. Denn Gott iſt nicht bloß Vernunft, ſondern mehr als Vernunft. Das Grundproblem der Philoſophie aber iſt die Idee Gottes. Weil eine ſtrenge philoſophiſche Wiſſenſchaft nach Senglers Anſicht das Gottesproblem allein nicht löſen kann, fordert er, daß Philoſophie und ſpekulative Theoſophie ſich wechſelſeitig durchdringen und gegenſeitig fördern und ergänzen.

Die der ſpekulativen Myſtik und Theoſophie zu Grunde liegende Erkenntnis iſt eine weſentliche Form der Gotteserkenntnis. Die Theoſo-

phie vermittelt ein wirkliches Wiſſen der Idee Gottes und der Welt, das nicht in rationaler Philoſophie beſteht und ſich in ihr vollendet, ſondern auf ihr als ihrer Grundlage beruht und Durchgangspunkt zur poſitiven Philoſophie iſt. Sie verleiht eine unmittelbare Gotteserkenntnis im Gegenſatz zum bloßen Glauben, ein Schauen im Gegenſatze zur wiſſenſchaftlich vermittelter Einſicht. Myſtik und Theoſophie erheben ſich unmittelbar über die Endlichkeit in das Unendliche, in das Urbild aller Dinge. Sie gehen aus von Gott dem Urbilde aller Dinge, um zu einer wahren Erkenntnis von Makrokosmos und Mikrokosmos zu gelangen. Damit iſt Gott wieder entdeckt als das alles begründende, vermittelnde und vollendende Prinzip, welches die Philoſophie zeitweiſe aufgegeben hatte. Die neueſte Philoſophie hat durch die Theoſophie den größten Fortſchritt gemacht, da ſie durch dieſe vom unperſönlichen zum perſönlichen Gott geführt und ſo in Stand geſetzt wurde, endlich das philoſophiſche Problem der Perſönlichkeit und des Weſens, mit denen alle anderen philoſophiſchen Probleme eng verknüpft ſind, zu löſen. „Die Schätze der Myſtik ſind von der Philoſophie nicht zu ignorieren," ſagt Sengler, „wenn ſie nicht ein ſubſtanzloſes, äußerliches Begriffsſyſtem ſein will, ſondern aus dem tiefen Schachte hervorzuheben, um ſie zu wiſſenſchaftlicher Klarheit des Geiſtes zu entwickeln" (Pa 262).

Die Philoſophie hat den Inhalt der Myſtik wiſſenſchaftlich zu vermitteln, aber nicht in ihr aufzugehen. In der Myſtik iſt der Geiſt ſo in die Subſtanz verſenkt, ſo voll von der Wirklichkeit, daß ſie nicht zu ihrem Begriffe kommen kann. Das iſt der Hauptmangel der ſpekulativen Myſtik und Theoſophie, den die philoſophiſche Wiſſenſchaft zu beſeitigen hat. Trotz aller Einwände gegen Myſtik und Theoſophie iſt zu ſagen: „Die Theoſophie und ſpekulative Myſtik hat der Philoſophie von jeher den tiefſten Inhalt geliefert, und hat ſie aus dem unfruchtbaren formellen Verſtand, aus leeren Abſtraktionen in das ideale Weſen und Leben zurückgeführt, und aus der bloßen Endlichkeit des Daſeins, auf welche ſich in der ſinnlichen Wahrnehmung der Verſtand ſtützte, in die Unendlichkeit der Idealität geführt; hat ſie auf die Tiefe des Gemüts, den Reichtum, die Fülle und ideale plaſtiſche Anſchauung der Phantaſie hingewieſen, und deren Rechte geltend gemacht gegen den formellen abſtrakten, endlichen Verſtand. Sie hat ſie ſo oft aus der Sandwüſte abſtrakter Verſtandesreflexionen in die herrlichen Auen des höheren und höchſten Lebens der Ideen und Ideale geführt, damit ſie die Tiefen des Gemüts, den Reichtum der idealen Anſchauung, die Fülle der plaſtiſchen Form in ſich als Alles verſetzenden und es ideal produzierenden Phantaſie durch ihre Mittel erobern ſoll. Sie hat ſo zu allen Zeiten verjüngend auf die Philoſophie gewirkt. Dafür muß dieſe ihr immer dankbar ſein. Aber ihre Dankbarkeit ſoll ſie ſo beweiſen, daß ſie dieſelbe ergänzt durch eine beſonnene Vermittlung und Methode, in der ſie eben jenen idealen Gehalt in einer ihm entſprechenden Geſtalt, Form zur Entwicklung bringt" (E 552).

V. Das Verhältnis von Glauben (Theologie) und Wiſſen (Philoſophie).

Der Dualismus von Glauben und Wiſſen entſtand, als das Chriſtentum ſeinen Inhalt mittels der heidniſchen Philoſophie wiſſenſchaftlich zu vermitteln unternahm. Obwohl ſchon Auguſtinus das richtige Verhältnis von Glauben und Wiſſen erkannte und beſtimmte, konnte der vermeintliche Gegenſatz von Glauben und Wiſſen nicht eher aufgelöſt werden, als bis in der aus dem Weſen des Chriſtentums ſelbſt hervorgehenden Philoſophie. Mit dem Ziel, das ſich die Reformation geſtellt hatte, Freiheit und Selbſtändigkeit des Subjekts, mußte ſich der Gegenſatz zur Kirche ganz univerſell geſtalten und in den Dualismus von Glauben und Wiſſen überhaupt umſchlagen. Die neuere Philoſophie mußte den Dogmatismus der ſcholaſtiſchen Theologie überwinden, um die urſprüngliche Einheit von Glauben und Wiſſen wiederherſtellen zu können. Der Zweifel, durch den zunächſt eine völlige Entzweiung bewirkt wurde, konnte nur den Sinn eines Durchgangspunktes und Übergangsſtadiums haben, deſſen Endziel eben in der Verſöhnung von Theologie und Philoſophie beſteht. Obwohl der Dualismus von Glauben und Wiſſen durch Kants Unterſcheidung der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, gemäß welcher der Menſch einen ewigen Zwieſpalt zwiſchen Kopf und Herz mit ſich herum tragen, anders denken denn glauben ſoll, erneut belebt wurde und Sengler noch einen großen Teil der Theologen und Philoſophen in dem Grundirrtum übereinſtimmen ſieht, daß der Glaube mit dem Wiſſen unverſöhnlich ſei und ſtreiten, was von beiden den Vorzug verdiene, das Glauben ohne Wiſſen oder das Wiſſen ohne Glauben, ſo glaubt er dennoch das charakteriſtiſche Moment ſeiner Zeit in den Verſöhnungsverſuchen von Glauben und Wiſſen, von Theologie und Philoſophie zu erkennen.

Die Theologen glauben die Religion nur dadurch aufrecht halten zu können, daß ſie dieſelbe ganz dem Gebiete der Wiſſenſchaft zu entziehen verſuchen und nicht einſehen, daß ihre Gegner gewonnenes Spiel haben, wenn ſie die Religion für nicht wiſſenſchaftlich und die Wiſſenſchaft für nicht religiös erklären. Sie vermögen nicht einzuſehen, daß Glauben und Wiſſen nicht einander entgegen ſtehen, ſondern nur ſchlechter und wahrer Glaube, ſchlechtes und wahres Wiſſen.

Der Menſch vermag ſich ſo wenig dem Glauben als dem Wiſſen zu entziehen. Beide gehören unzertrennlich zuſammen. Im Glauben, ohne den der Menſch nicht zu exiſtieren vermag, liegt ſeine geiſtige Zeugungsmacht. Das Glauben iſt nicht ohne Wiſſen und das Wiſſen nicht ohne Glauben. „Das Wiſſen iſt ein bewußtes Glauben, das Glauben ein gewiſſes Wiſſen.“ (Z. Jahrg. I. 1830. S. 402.) Wiſſen und Glauben ſetzen einander voraus. Das Vorherrſchen des einen oder anderen Momentes macht den Unterſchied zwiſchen beiden. Dadurch, daß ſie in einander übergehen, daß das Glauben zum Wiſſen und das Wiſſen zum Glauben wird, entſteht die nach beiden Seiten gleich vollendete Einheit beider. Das Wiſſen wird in dem Maße größer, in welchem der Glaube wächſt. „Alles Wiſſen iſt nur durch ein Glauben, durch ein ſich in das Gewußte Hineinverſetzen und Hinein-

leben möglich, so wie umgekehrt alles Glauben nur durch das Bewußtwerden des Erlebten möglich ist" (Z. S. 403). Glauben und Wissen haben einander zu durchdringen wie Erkenntnisvermögen und Gefühl des Menschen. Augustinus „hat das Verhältnis von Glauben und Wissen richtig eingesehen, indem er sagt, daß Wissen ohne Glauben eitel sei; jenes Wissen aber, welches aus dem Glauben gewonnen werde, allerdings vortrefflicher sei als der Glaube selbst, indem derjenige, welcher bloß glaube, in seinem Glauben wankend gemacht werden könne; aber derjenige, welcher vom Glauben zum Wissen bereits fortgeschritten, seines Glaubens nun gewiß sei, und unwandelbar in demselben verharren werde. Demnach ist also der Glaube die Basis der wahren Wissenschaft, letztere aber eine Verklärung und Vollendung des Glaubens. Denn dadurch, daß der Glaube zum Wissen fortschreitet, hört er nicht auf Glaube zu sein, sondern er wird nur durch das Wissen erhöht und befestigt. Glaube und Wissen widerstreiten sich daher keineswegs, sondern fordern einander, und man darf sicher sein, überall, wo man einen Glauben antrifft, der sich vor dem Wissen scheut, der nicht von der Erweisbarkeit seiner selbst vor dem Lichte der Erkenntnis überzeugt ist, da birgt sich noch ein Rest des Unglaubens, wenn nicht Trägheit des Geistes und dergleichen jene Wissensscheue veranlaßt haben. Der Glaube, welcher die Erkennbarkeit des Gesagten leugnet, ist eben so verwerflich, als das Erkenntnisstreben, welches ohne den Glauben zum Ziele kommen zu können sich einbildet" (Z. S. 92).

Bei einer Absonderung der Theologie von der Philosophie wird das Christentum immer kraftloser werden. Das Glauben und Wissen verbindende Element ist die Mystik. Sengler sagt: „Es ist an der Zeit sich in die Mystik zu vertiefen, um dem Glauben das Leben und dem Wissen die Wesentlichkeit zu verleihen" (Z. S. 54). Erst der vom Wissen erfüllte Glaube ist ein wahrhaft lebendiger, weil ihm durch das Wissen Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit verliehen ist. Sengler verlangt eine wahrhaft positive Philosophie, welche die Wirklichkeit objektiv, d. h. in der wahren objektiven Vermittlung wiedererzeugt und die ursprüngliche Ordnung der Dinge wieder herstellt, in der Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, Vernunft und Offenbarung ihre Einheit wiederfinden (Schelling).

VI. Der Ausgangspunkt der Philosophie Senglers.

Sengler nimmt zum Ausgangspunkt seiner Philosophie einerseits Descartes, anderseits Günther, Baader und den späteren Schelling. Descartes ist der Begründer und Ausgangspunkt der neueren Philosophie, der die Philosophie kraft des Zweifels von jeglicher Bevormundung befreit und sie in ihre Rechte wieder einsetzt. Er unterscheidet mit ihm eine subjektive (Ich), objektive (Idee) und absolute (Urich, Gott) Selbstbegründung der Philosophie als Ausgangspunkt der Philosophie. Das Ich ist das subjektive, die Idee das objektive und Gott das absolute Prinzip der Philosophie. Das Selbstbewußtsein bildet die subjektive Grundlage der ganzen

Philoſophie und die conditio sine qua non alles Denkens und Erkennens. Durch das Selbſtbewußtſein iſt erſt ein ſelbſtbewußtes Wiſſen eines anderen Seins möglich (IGb 192). Die Wahrheit der eigenen Selbſtgewißheit wird mittels der Idee begründet, ohne dieſe jedoch für die abſolute Wahrheit zu halten. Beide Prinzipien (Ich und Idee) finden ihre letzte Begründung in und aus Gott als der abſoluten Perſönlichkeit. Somit ſind die drei Prinzipien, welche Descartes beziehungslos neben einander ſetzte, vermittelt und begründet. Die Philoſophie kann nicht vorausſetzungslos mit dem Ich beginnen. Es fragt ſich nämlich nicht, was für den Philoſophen das Prius iſt, ſondern was objektiv das Prius und Poſterius iſt (Pa 306). Objektiv aber iſt nicht das Selbſtbewußtſein das Erſte, ſonders das Gottesbewußtſein, das den rechten objektiven Anfang und Ausgangspunkt der Philoſophie bildet. Die Philoſophie kann nicht mit dem leeren Begriff des Seins, ſondern nur mit der Idee Gottes beginnen, welche das eigentliche Fundament, das abſolute Prinzip und der rechte Maßſtab der Philoſophie iſt.

Mit dieſer Erkenntnis verläßt Sengler das Carteſianiſche Grundprinzip, cogito ergo sum, und findet mit Baader [1]) das eigentliche Grundprinzip in der Umkehrung dieſes Satzes: der Menſch iſt eine Idee, ein Gedanke Gottes, von Gott gedacht und exiſtierte nicht ohne dieſes von Gott Gedachtwerden. Deshalb kann er ſich ſeines eigenen Seins auch nur gewiß ſein, indem er ſich von Gott gedacht weiß. Daher genügt zum Ausgangspunkt nicht das Carteſianiſche Grundprinzip. „Weil ich (von Gott) gedacht bin, denke ich. Eben weil ich von Gott als Ich, oder als ein denkendes Weſen gedacht bin, denke ich mich, und damit mein Gedachtſein von Gott als das, was es wirklich iſt, nämlich als Ich, ſomit denke ich auch Gott erſt als Gott oder abſolutes Ich. Eben weil ich mich meiner Idee nach als Ich denke, iſt ſie mir nur durch dieſes Denken gewiß und wahr“ (E XVIII f.). „Cogitor, ergo cogito iſt hier die Wahrheit“ (IGa 7; ſ. a. IGb 99).

So nimmt Sengler alſo zum Ausgangspunkt ſeiner Philoſophie einerſeits Descartes, deſſen Grundprinzip er im Sinne Baaders umgeſtaltet und vollkommen mit deſſen myſtiſch-theoſophiſchen Gedankengängen übereinſtimmt, anderſeits Günther, Baader und den ſpäteren Schelling, deren Syſteme er als die abſolute Selbſtbegründung der Philoſophie anſieht. Er ſelbſt will nun eine ſubjektive und objektive Selbſtbegründung als Syſtem der Philoſophie darſtellen und dieſe drei Syſteme weiterführen.

---

1) Baaders S. W. 12, 238; 324. 8, 339.

II. TEIL.

Erkenntnislehre.

I. Das Syſtem der Philoſophie Senglers.

Nach Sengler ſchließt die Philoſophie zweierlei in ſich: ein theoretiſches Moment, Erkenntnis, und zwar vollkommene Erkenntnis der Wahrheit, und ein ethiſch-praktiſches Moment, das jener Erkenntnis entſprechende Handeln. Die Aufgabe der Philoſophie iſt nicht nur zu begreifen, was iſt, ſondern auch zu fordern, was ſein ſoll. Dieſe Forderung ſtellt ſie kraft ihrer Idee. „In der Idee und den Ideen hat die Philoſophie den höchſten Zweck alles Lebens, aller Geſchichte und daher aus ihm zu beſtimmen und zu fordern, was ſein ſoll. Dieſes iſt der Philoſophie ſeit Kant zur ſtrengen Gewiſſensſache gemacht“ (Zt. Bd. 39, S. 14). Deshalb gliedert Sengler das Syſtem ſeiner Philoſophie in theoretiſche und praktiſche Philoſophie.

Die theoretiſche Philoſophie gliedert ſich entſprechend der zweifachen Aufgabe der Philoſophie, ſich ſelbſt und die Wirklichkeit zu begründen, in Dialektik und Metaphyſik. Die Dialektik iſt die ſubjektive Selbſtbegründung der Philoſophie und handelt erſtens vom reinen Selbſtbewußtſein als der Wiſſenſchaft von der ſubjektiven Logik und zweitens vom realen, d. h. vom ſubjektiv, objektiv und abſolut realen Selbſtbewußtſein. Sie ſtellt ein regreſſives Fortſchreiten dar von der Erſcheinung zum Weſen, vom Weſen zur Idee Gottes und der Welt. Die Erkenntnislehre als die Fundamentallehre des philoſophiſchen Wiſſens handelt von den einzelnen Stufen der Erkenntnis und des Wiſſens: 1. vom unmittelbar realen Wiſſen als ſinnlich empiriſches und ſinnlich rationales Wiſſen, 2. vom mittelbar realen Wiſſen als ſkeptiſches, kritiſches und dialektiſches Wiſſen, 3. vom ſubjektiv realen Wiſſen als phänomenologiſches, logiſches und ontologiſch-metaphyſiſches ſubjektiv reales Wiſſen, 4. vom objektiv realen Wiſſen, 5. vom abſolut realen Wiſſen. Die anderen philoſophiſchen Wiſſenſchaften, wie die phyſiſche, pſychiſche und pneumatiſche Anthropologie, die Pſychologie und die ſubjektive Logik, dienen der Erkenntnislehre als Grundlage, um zuſammen mit ihr die Metaphyſik zu begründen. Die Metaphyſik iſt die objektive Selbſtbegründung der Philoſophie. Sie ſtellt ein progreſſives Fortſchreiten dar von der Idee Gottes und der Welt zum Weſen, vom Weſen zur Erſcheinung und handelt im einzelnen von der ſpekulativen Theologie, Kosmologie und Pneumatologie.

Die praktiſche Philoſophie iſt die Ethik. Sie iſt die Subjektivierung der objektiven Selbſtbegründung, d. h. die ſubjektive und freie Realiſierung des Inhaltes der Metaphyſik.

II. Weſen und Bedeutung der Philoſophie.

Das Weſen der Philoſophie iſt die Idee des Wiſſens, eine dem menſchlichen Geiſte immanente Kraft, welche ihn zu ihrer Verwirklichung an-

treibt. Die Philoſophie liegt alſo in der menſchlichen Natur begründet, die ſich frei über die ſinnliche Erſcheinung erheben und ihr Weſen ergründen will. Sie „hat es niemals mit den Tatſachen als ſolchen, ſondern mit der Idee in ihnen zu tun; denn ſie will hinter die Tatſachen kommen, und erkennen, was an ihnen, was ihr Weſen iſt" (IGb 92). Der menſchliche Geiſt will mit allen Objekten der ſinnlichen und überſinnlichen Wirklichkeit in Verbindung ſtehen durch Einſicht in den Urgrund, die Idee und das Weſen. „Die Berechtigung hierzu liegt in der univerſellen Natur des Menſchen, der in ſeinem durch Alles vermittelten, und Alles in ſich vermittelnden Weſen bis an die erſten Elemente des Seins hinabreichend alle Stufen der Weſen in ſich produzierend durchdringt, und in ſich vereinigt, und da dieſes eine menſchliche, d. h. geiſtige oder erkennende, fühlende und wollende Vereinigung iſt, ſo iſt es die wahre, ſeinem Weſen gemäße theoretiſche Verbindung mit den verſchiedenen Weſen der natürlichen und geiſtigen Welt" (E 6). Sengler nimmt mit Schelling im Menſchen eine unendliche Potenz an, durch ſein Weſen und ſeine Natur alle anderen Weſenheiten zu erkennen.

Die Idee der Wahrheit iſt die durch Erkenntnis gewußte Idee des Wiſſens als Einheit und Übereinſtimmung des Erkenntnisſubjektes mit ſich ſelbſt und dem Weſen des Erkenntnisobjektes, kurz: die Wahrheit iſt die Einheit von Denken und Sein. „Denn das iſt die Idee des Wiſſens, daß das wiſſende Subjekt mit dem Weſen des gewußten Objekts übereinſtimmt, die Selbſtgewißheit die Wahrheit ſubjektiv, und die Wahrheit die Selbſtgewißheit objektiv beſtimmt" (E 104). Terminus a quo, per quem und ad quem der ganzen Philoſophie iſt die Wahrheit, die ſowohl im Subjekt als auch im Objekt des Erkennens liegt, als gemeinſamer Trieb durch beide hindurch geht und ſo das Subjekt zum Objekt und das Objekt zum Subjekt treibt. Der letzte Grund dieſer wechſelſeitigen Anziehung iſt eine beiden zu Grunde liegende Einheit, nämlich die Wahrheit, d. h. die abſolute Wahrheit, die Idee Gottes, aus der Subjekt wie Objekt des Erkennens ſtammen, — denn ſie ſind Ebenbild und Abbild jenes Urbildes, — wohin beide auch wieder zurückſtreben, um in ihr Eins zu werden. Die Philoſophie iſt alſo weſentlich Trieb zur Wahrheit. Da aber Gott die Wahrheit ſelbſt iſt, ſo beſteht die eigentliche Aufgabe der Philoſophie in der Ergründung des Weſens und der Idee Gottes. „Offenbar ... iſt ... das Erſte ... die ſpekulative Theologie ..., denn alles Wahre hat in dem wahren Gott ſeine Wahrheit" (Pa 306). Aus der wahren Erkenntnis der Idee Gottes folgt die rechte Erkenntnis der Idee der Welt, die in jener begründet iſt. Die Philoſophie hat durch fortgeſetzte Analyſe des menſchlichen Geiſtes und der Natur der Welt ſo lange fortzuſchreiten, bis ſie die höchſte objektive Syntheſe gefunden hat, welche die aus der Idee Gottes ſtammende objektive Ordnung und Verbindung der Dinge herſtellt, welche ſie in Stand ſetzt, ein natürliches, die Weltwirklichkeit in ihrer urſprünglichen, von Gott begründeten Ordnung, reproduzierendes Syſtem aufzuſtellen. „Die Philoſophie will jenen Weg finden, welchen der Schöpfer aller Dinge in ſeiner urſprünglichen Begründung der Wirklichkeit ſelbſt gegan-

gen ist, und diesen nachgehen, d. h. sie will den göttlichen Urgedanken der Schöpfung nachdenken und so die Wirklichkeit erkennen und erklären" (L 13).

Während Cartesius den Zweifel an den Anfang der Philosophie stellt, läßt Sengler mit Platon, Aristoteles [1]) und Baader [2]) die Philosophie beginnen mit dem Affekt der Bewunderung und Ehrfurcht, mit der Emotion des Staunens. Die Philosophie beginnt mit dem Erwachen des Geistes zum Selbstbewußtsein, das sich im Erstaunen äußert. Das Bewußtsein ist von der Gewalt der Erscheinungen überwältigt und hat um die selbstgewisse Wahrheit zu ringen. Dieses Erwachen und Sichbesinnen des Geistes ist die Frage nach Wesen und Sinn alles Seins und Lebens. Deshalb definiert Sengler die Philosophie als „die Wissenschaft von den ewigen Ideen und Prinzipien alles Seins und Lebens" (L 3). Die Philosophie ist eine unumgänglich notwendige Wissenschaft, weil sie als die Wissenschaft der letzten und höchsten Prinzipien aller Wissenschaften alle vorausgesetzten Grundsätze zu untersuchen und zu begründen hat. Sie ist die Grundwissenschaft, denn sie steht am Anfange als die Lehre von den Grundprinzipien jeder Wissenschaft, sie steht aber auch am Ende als deren letzte Zusammenfassung.

Mehr noch als das theoretische, wissenschaftliche, betont Sengler das ethisch-praktische, religiöse Moment der Philosophie. Denn sie ist im eigentlichen Sinne nichts anderes als Erkenntnis und Anerkenntnis der Ideen und des der Ideen gemäßen Lebens, d. h. freie und absolute Verwirklichung der dem Menschen von Gott zugeteilten Ideen. Der Mensch ist nach dem Willen des Schöpfers bestellt, in der Schöpfung den Schöpfungsplan Gottes zu erkennen und Gottes Pläne und Absichten zu verwirklichen, damit Gottes Wirken und Wollen zu seiner eigenen freien Selbsttat werde. Er soll alles mit Wissen und Wollen durchdringen, denn seine Macht und Größe reicht nur soweit als sein Wissen und Wollen. Mit Hilfe der Philosophie soll der Mensch diesen seinen Beruf erkennen und ausführen und seine zentrale Stellung im Kosmos einnehmen und behaupten. „Die Philosophie erleuchtet den Verstand, durchbricht das Dunkel, welches den Geist umnebelt und in dem er Irrtum und Wahrheit, Schein und Realität vermischt, und gibt dem Geist die wahre Einsicht in die Wesenheit der Dinge, schließt ihm die ideale Welt, den idealen, ewigen Zusammenhang und die Ordnung der Wesen auf, zeigt jedem seinen idealen Standpunkt im Weltall und die in seinem Wesen begründete Welt- und Lebensaufgabe, und wie er sie realisieren soll" (L 4). Deshalb ist die Erkenntnis der Wahrheit eine „ethisch-praktische Forderung und Verpflichtung" (Zt. Bd. 39, S. 14). Philosophie und Religion, Moral, stehen mit einander im engsten Zusammenhang. Denn von einer Verkehrung des Verstandes läßt sich auf eine Verkehrung des Willens schließen und umgekehrt. Diese Auffassung Senglers erinnert an den fundamentalen Grund-

1) Platon Theaet. 155. Aristoteles d. Met. I. 2, 15. 25.
2) Baaders, S. W. 1, 25 f.

ſatz, den Baader überall an die Spitze ſeiner Erkenntnislehre ſtellte, daß nämlich ohne gründliche Erneuerung des ganzen ſittlichen Menſchen nach allen ſeinen Kräften und Fähigkeiten keine wahre Erkenntnis möglich ſei.

Die Philoſophie ſoll den menſchlichen Geiſt in den Dienſt und die Gefolgſchaft der ewigen Wahrheit bringen, denn die Wahrheit erniedrigt die menſchliche Vernunft nicht, ſondern adelt und erhebt ſie. So wurde die Philoſophie Sengler ſozuſagen zur höchſten Form der Theologie, in der der Menſch ſeinem idealen Weſen entſprechend am tiefſten zur Selbſt-, Welt- und Gotteserkenntnis gelangen kann. Dies klingt an das Wort von C. G. Carus an: wahre Philoſophie könne nichts anderes ſein als Theoſophie (Theologie), weil, wenn Gott der Urgrund aller Dinge ſei, ein tieferes Wiſſen zuhöchſt kein anderes Objekt haben könne als eben das Göttliche. Hieraus erklärt ſich auch Senglers philoſophiſches Syſtem: auf einem allſeitig geſicherten Fundament einer Erkenntnislehre, die bis zur wahren Selbſt-, Welt und Gotteserkenntnis gelangt, ſoll ſich eine Metaphyſik aufbauen, welche darſtellt, wie das Weſen Gottes, der Welt und des Menſchen objektiv in, aus, durch und für Gott begründet iſt und in der Ethik auch ſubjektiv vom Menſchen realiſiert werden ſoll.

III. Begriff und Aufgabe der Erkenntnislehre.

In Anlehnung an Fichtes Wiſſenſchaftslehre definiert Sengler die Erkenntnislehre als „transſzendentale Erkenntnis“ oder als „Wiſſen des Wiſſens“ (Zt. 38. S. 19). Mit Kant hält er ſie für die Fundamentallehre alles philoſophiſchen Wiſſens, denn ſie hat die ganze Philoſophie, beſonders die Metaphyſik zu begründen. Die Erkenntnislehre hat es zu tun „mit der Form, oder der Art und Weiſe, wie der menſchliche Geiſt, als Subjekt, die Wirklichkeit als Objekt nach allen Stufen und Momenten ſeiner Organiſation erkennt; ſie iſt alſo das Denken und Erkennen dieſes Erkennens oder aller verſchiedenen, durch die Organiſation des menſchlichen Geiſtes bedingten, Erkenntnisformen- und Standpunkte, welche zu den höchſten Prinzipien führen“ (E 35). Dieſe Begriffsbeſtimmung beſagt: die Erkenntnis des menſchlichen Geiſtes iſt abhängig von ſeiner eigenen Organiſation, d. h. von dem Standpunkte der Entwicklung und Bildung ſeiner Anlagen und Fähigkeiten, welche der Menſch als die Einheit von Natur und Geiſt beſitzt. Die Erkenntnislehre iſt nicht Selbſtzweck, ſondern, da ſie zu den höchſten Prinzipien hinführt, Mittel zum Zweck, d. h. ſie iſt die Begründung der Metaphyſik. Demnach iſt die Grundlage der Erkenntnislehre die geſamte menſchliche Organiſation, ihr Inhalt ſind die Quellen, Formen und einzelnen Stufen des Erkennens und Wiſſens, ihr Ziel iſt die Metaphyſik als die Lehre von der Idee Gottes und der Welt. Das objektive Prinzip der Erkenntnislehre iſt die Idee des Wiſſens, ihr ſubjektives Prinzip das Erkenntnisſubjekt oder Ich. Dieſe beiden Prinzipien ſind in der Erkenntnislehre, obwohl ſie an ſich gegeben ſind, zu entwickeln und zu begründen. Durch ſie allein iſt im Verein mit dem abſoluten Erkenntnisprinzip, der Idee Gottes, eine wahre Erkenntnis, eine feſtgegründete Er-

kenntnislehre und der rechte Anfang einer objektiven Philoſophie möglich. Die Aufgabe der Erkenntnislehre iſt alſo die Erkenntnis und Verwirklichung der Idee durch das Ich.

Die Erkenntnislehre ſtellt in der Idee des Wiſſens ein Ideal auf, durch welches dem menſchlichen Geiſt vollkommene Erkenntnis aller Wahrheiten zuteil werden ſoll. Ihre erſte Aufgabe iſt die Begründung des wahren und naturgemäßen erkenntnistheoretiſchen Standpunktes, dem weder der einſeitige Idealismus noch der einſeitige Realismus entſpricht. Der Idealismus iſt nämlich der Anſicht, daß nur das Ideelle, das Wahre und Weſenhafte, das gewöhnlich real geheißene Sichtbare oder Materielle nur Erſcheinung, nur Schein jenes geiſtigen Weſens ſei, während der ſog. Realismus das ſinnenfällig Wirkliche für das Weſenhafte, das Geiſtige aber nur für deſſen höchſte Blüte oder Erzeugnis hält, wofern er nicht als Materialismus den Geiſt und alles Überſinnliche überhaupt leugnet. Sengler ſieht mit Schelling und Baader den wahren erkenntnistheoretiſchen Standpunkt in einem ſog. „Real-Idealismus“ oder „höheren, kritiſchen Realismus“, d. h. in der wahren Vereinigung von Idealismus und Realismus, der den Realismus zu ſeinem Leibe, den Idealismus aber zu ſeiner Seele hat. Der kritiſche Realismus iſt alſo ein Syſtem, in welchem die Einheit und der Unterſchied des Idealen und Realen zugleich erkannt und geſetzt wird. Das Einheitsband dieſer Gegenſätze findet Sengler mit Baader in der Idee Gottes. Wie Baader [1]), ſo erklärt auch er: Realismus und Idealismus ſtehen ſich nicht als unverſöhnliche Gegenſätze gegenüber, ſondern ſind nur zwei verſchiedene Seiten derſelben Sache. Denn es gibt keine Realität ohne Idealität, wie es auch keine Materie ohne Form, ſondern nur geformte Materie gibt. Das Ich erzeugt das Wiſſen durch die Idee des Wiſſens, es produziert mittels dieſer Idee die Erkenntnis des Seins, nicht aber, wie der Idealismus fälſchlich meint, das Sein ſelbſt. Die Idee des Wiſſens und das Ich ſind nur Erkenntnisgrund, nicht aber zugleich auch Seinsgrund. Zu dieſem, zu der Idee Gottes, ſollen ſie vielmehr erſt hinführen. Weil Ideales und Reales, Idealismus und Realismus, urſprünglich zuſammengehören, müſſen ſie ſich auch wieder zuſammenfinden und zu einem Real-Idealismus vereinigt werden. In der Idee des Wiſſens iſt die Unterſcheidung gefordert von Realem und Idealem, von ſubjektiv und objektiv realem Sein. Damit iſt aber zugleich die Vereinigung von Realismus und Idealismus gefordert und begründet.

So ſtellt Sengler mit Baader [2]) der Erkenntnislehre die Aufgabe, zunächſt den wahren erkenntnistheoretiſchen Standpunkt zu begründen, der in der Vereinigung von Realismus und Idealismus zu einem „Real-Idealismus“ beſteht. Das Weſen der Perſönlichkeit iſt die Einheit des Sachgrundes und Erkenntnisgrundes, und in dieſem Sinne des Realen und Idealen oder des ſubjektiv und objektiv realen. Ebenſo iſt auch die Natur des Weſens

1) Baaders S. W. 8, 24.
2) Baaders, S. W. 12, 46.

ſubjektiv und objektiv real. Das Weſen iſt ſowohl Real- als auch Formalprinzip der Wirklichkeit, ſowohl real als ideal oder als Reales ideal und Ideales real. Mit dieſem höchſten Prinzip erhebt ſich „die Philoſophie zu dem abſoluten Idealismus, der zugleich auch abſoluter Realismus iſt, oder zu dem wahren Real-Idealismus“ (IGb 111). Daher iſt in der Begründung des perſönlichen Weſens und der Natur desſelben, der letzte Grund der Vereinigung und Einheit des Realismus und Idealismus zu ſuchen und zu finden.

IV. Erkenntnisgrund und Erkenntnismöglichkeit.

Die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit iſt zugleich die Frage nach dem Grunde und den Prinzipien der Erkenntnis, mit dieſer iſt jene auch beantwortet. Deshalb geht Sengler, nachdem er ein dreifaches Erkenntnisprinzip aufgeſtellt und begründet hat, nicht mehr expreſſe auf das Problem der Erkenntnismöglichkeit ein. Denn mit der Löſung des Problems der Erkenntnisprinzipien iſt die Möglichkeit der Erkenntnis bewieſen und ihre Tatſächlichkeit ſichergeſtellt.

Sengler gründet die Erkenntnislehre auf ein dreifaches, ein ſubjektives, objektives und abſolutes Erkenntnisprinzip. „Das die Erkenntnislehre objektiv begründende, entwickelnde und vollendende Prinzip iſt die Idee des Wiſſens, das ſubjektive Prinzip, in welchem die Idee des Wiſſens real erſcheint, iſt das Erkenntnis-Subjekt oder Ich“ (Zt. Bd. 37, S. 52), das abſolute Erkenntnisprinzip aber, in dem die beiden erſten begründet ſind, iſt die Idee Gottes. Die Idee des Wiſſens iſt Erſcheinung eines abſolut wiſſenden Subjektes, welches jene Idee dem menſchlichen Geiſte immanent verwirklicht, damit auch dieſer ſie erkennen und ſeinerſeits verwirklichen ſoll. Sie begründet alſo die Apriorität und Immanenz des Wiſſens in der Vernunft. Die Erkenntnislehre führt mittels der Idee des Wiſſens hin zu jenem abſolut wiſſenden Subjekte, welches zugleich abſoluter Seins- und Erkenntnisgrund iſt, nämlich zur Idee Gottes. Die Immanenz des Erkennens in der Erkenntnislehre führt zum transzendentalen Prinzip der Wirklichkeit, zur Transzendenz des Seins, die Apriorität des Wiſſens zur Apriorität des Seins, in dem ſie ihren Beſtand hat. Der Idealismus der Immanenz und Apriorität führt zum Realismus, in welchem der abſolute Urgrund erkannt wird. Als Reſultat ſteht am Ende der Erkenntnislehre die Einſicht: cogitor ergo cogito, und inſofern iſt die Erkenntnislehre Fundament der Metaphyſik. Dieſem umgewandelten Carteſianiſchen Grundprinzip zufolge iſt unſer Denken, Erkennen und Wiſſen kein primäres, aprioriſches, ſondern ein ſekundäres, apoſterioriſches, nur des göttlichen Denkens, Erkennens und Wiſſens teilhaftiges, kein Erdenken oder Urdenken, ſondern ein Nachdenken, wie Sengler mit Baader [1]) ſagt.

Bevor der menſchliche Geiſt die Außenwelt zu ſeinem Erkenntnisobjekt machen kann, muß er zuvor ſeine Innenwelt mit all ihren Kräften

1) Baaders S. W. 2, 328. 1, 370.

und Fähigkeiten zum Gegenſtand ſeiner Erkenntnis gemacht und ſie durch ſein Selbſtbewußtſein beglaubigt haben. Denn die Idee des Wiſſens als die Einheit und Übereinſtimmung von Denken und Sein fordert als Grundbedingung die Einheit und Übereinſtimmung des Erkenntnisſubjekts mit ſeinem eigenen Sein und Weſen. Mit jeder Entwicklung und Vertiefung des Geiſtes in ſein eigenes Weſen ergeben ſich neue Mittel zur Erweiterung und Vervollkommnung der Erkenntnis. „Durch die Unabhängigkeit, Selbſtändigkeit und Freiheit des Erkenntnis-Subjektes von aller Objektivität außer ſich iſt es im Stande, die Objekte in der vollkommenſten, freieſten Form der Wahrheit zu erkennen“ (E 335). Das Erkenntnisſubjekt beſitzt pſychiſche, logiſche, ontologiſche und metaphyſiſche Formen, Geſetze und Vermögen, das Erkenntnisobjekt ebenfalls ontologiſche und metaphyſiſche, und deshalb können Subjekt und Objekt in Wechſelwirkung, Einheit und Übereinſtimmung treten, iſt wahre Erkenntnis möglich. Subjektives Kriterium aller Wahrheit und Gewißheit iſt das reine, ſich ſelbſt gewiſſe Ich, objektives Kriterium ſind die angeborenen Ideen. Der Geiſt, das reine Ich, iſt Prinzip der höchſten, idealen Erkenntnisvermögen. Dieſe gewinnt das reine Ich, indem es ſich durch ſeine geiſtige Organiſation vom empiriſchen und logiſchen zum idealen Ich erhebt. Das ideale Ich reicht hinab in die ganze Tiefe und Fülle der Formen, Geſetze und Kräfte der Natur und des Geiſtes, reicht aber auch durch die Ideen hinauf zum Abſoluten und vermag ſo alles unter einander und mit ſich zu vereinigen und zu einer wahren Erkenntnis zu gelangen. Die höchſte Erkenntnismöglichkeit liegt alſo im reinen, idealen Ich, das Leib, Seele und Geiſt mit allen Anlagen und Fähigkeiten in Beſitz nimmt. In ihnen erkennt es die Bedingungen aller ſeiner Tätigkeiten. Durch ſie vermag es mit den Objekten außer ſich in mannigfaltigſte Verbindung und Wechſelwirkung zu treten. Es erkennt ſeine Erkenntnisvermögen und damit die verſchiedenen Möglichkeiten einer wahren und gewiſſen Erkenntnis, welche es wie ſich ſelbſt in und aus der Idee (Gottes) begründet. Die ſubjektiven Erkenntnisformen des reinen, idealen Ich ſind die Beſtimmungsgründe aller objektiven Erkenntnis.

Wie es nur eine Idee des Wiſſens gibt, ſo gibt es in der Erkenntnislehre auch nur ein Objekt des Wiſſens, das allgemeine, objektive Ich. In ihm erhebt ſich der menſchliche Geiſt von der bloßen Meinung in dieſem oder jenem individuellen Ich zur objektiven Wahrheit und Gewißheit, zu objektivem Erkennen und Wiſſen. Nur weil es eine Idee des Wiſſens als objektives Prinzip aller Wahrheit gibt, gibt es auch ein erkennendes Subjekt mit Erkenntnisvermögen, erkennbare Gegenſtände und wirkliches Erkennen. Objektiv beſteht die Erkennbarkeit darin, „daß das Erkennbare an ſich beſtimmt iſt, und ſubjektiv darin, daß dieſe Beſtimmungen vom erkennenden Subjekt reproduziert werden“ (IGa 23). Die Erkenntnis der geſamten Wirklichkeit wird durch die ſog. Sparſamkeit der Natur erleichtert, nach der ſich die niederen Formen in den höheren wiederholen. So iſt mit den wahren Prinzipien der Erkenntnis auch die Möglichkeit der Erkenntnis außer Zweifel geſtellt.

V. Grundlage und Vorausſetzung der Erkenntnislehre.

Die Philoſophie iſt nicht die erſte, urſprüngliche Erſcheinung in der allgemeinen Geſchichte des menſchlichen Geiſtes. Deshalb kann ſie nicht vorausſetzungslos beginnen, ſondern bedarf einer Grundlage und iſt von dieſer abhängig. Die Erkenntnislehre hat eine doppelte, eine ſubjektive und eine objektive Grundlage und Vorausſetzung.

Die ſubjektive Grundlage aller Erkenntnisorganiſation iſt die phyſiſche, pſychiſche und pneumatiſche Anthropologie, die Pſychologie und Pneumatologie als jene Wiſſenſchaften, welche ſich mit den Problemen der Leib-, Seele- und Geiſtorganiſation des Menſchen befaſſen. Sie behandeln alſo die geſamte menſchliche Organiſation mitſamt ihren Kräften, Formen, Geſetzen und Verhältniſſen. Einem jeden Weſen aber iſt ſeine Organiſation nicht der Form und Wirklichkeit nach, ſondern nur der Macht und Möglichkeit nach angeboren. Der Menſch muß alſo zunächſt die Mittel und Wege zur Entfaltung der ihm vom Schöpfer verliehenen leiblichen, ſeeliſchen und geiſtigen Organe, Anlagen, Kräfte und Fähigkeiten ſuchen und in ſeine Gewalt bringen, d. h. er muß ſein Weſen bilden und ausbilden nach jenem vom Schöpfer gebildeten Ideal, um die ewigen Gedanken Gottes nachdenken zu können und zur Erkenntnis und Verwirklichung aller Wahrheiten zu gelangen. „Von dieſen Mitteln, Organen, iſt vor Allem auszugehen, weil ſie die Grundlage, Grundbedingungen aller menſchlichen (erkennenden, fühlenden und wollenden) Tätigkeiten ſind, und da die Mittel vom Menſchen ſelbſt erworben werden müſſen, und mithin Reſultat ſeiner eigenen Tätigkeit ſind, ſo iſt mit der Tätigkeit des Menſchen, welche dieſe Bedingungen aller menſchlichen, erkennenden, fühlenden und wollenden Tätigkeit hervorzubringen hat, der Anfang zu machen, und dieſe, die menſchliche Organiſation hervorbringende, Tätigkeit iſt die Vorausſetzung und Grundlage der Erkenntnislehre“ (E 44).

In der phyſiſchen, pſychiſchen und pneumatiſchen Anthropologie iſt der Menſch ſich ſelbſt das unmittelbarſte und ſubjektivſte Objekt. Erſt durch ſeine eigene Objektivität vermag er jede andere zu erkennen, zu fühlen und zu wollen. Nur in und durch dieſe ſubjektive Objektivierung ſeiner ſelbſt vermag er alles andere außer ſich zu ſeinem Objekt zu machen. Zunächſt wird ſich alſo das Weſen des Subjekts mit ſeiner geſamten Organiſation ſelbſt Objekt. Das weitere Objekt iſt dann ſein beſtimmter objektiver Inhalt, der Lebenszweck, der anlagemäßig in jedem Weſen liegt und ſeine Verwirklichung durch die Organiſation des Weſens erfahren ſoll. Schließlich kann die geſamte Wirklichkeit zum Erkenntnisobjekt gemacht werden. Wahres Erkennen iſt nur möglich, wenn der menſchliche Geiſt ſein Erkenntnisvermögen aufgedeckt und ausgebildet hat und auch vollkommen beherrſcht. Wenn er ſein Weſen und ſeine Organiſation produziert und ſich darin ſelbſt erfaßt hat, kommt er zum Selbſtbewußtſein, welches conditio sine qua non alles Erkennens und Wiſſens iſt und ein Welt- und Gottesbewußtſein ermöglicht. Damit iſt erſt der Anfang und die Verwirklichung einer Erkenntnislehre möglich, welche die

ſelbſtbewußte Subjektivität des menſchlichen Geiſtes zum Prinzip, zum Anfang und auch zum Fortgang hat. Seele und Geiſt „müſſen ſich ſelbſt erſt in ihrer Grundform des Erkennens, Fühlens und Begehrens erſcheinen, ſich ſelbſt ſo zum Gegenſtand haben, oder ſich in dieſer Form ſelbſt produzieren, ehe ihnen eine Außenwelt erſcheinen kann“ (E 50). Dieſe ſubjektive Vorausſetzung und Grundlage der Erkenntnislehre muß ſolange fortgebildet werden, bis ein abſolutes Wiſſen genügend fundiert iſt.

Sengler verweiſt auf Platon und Ariſtoteles, welche der Anthropologie und Pſychologie dieſelbe Stellung im Syſtem ihrer Philoſophie eingeräumt hatten. Sie ſeien geradezu gezwungen geweſen im Kampf mit den philoſophiſchen Irrtümern anderer Schulen ihrer Philoſophie eine anthropologiſch-pſychologiſche Grundlage zu geben. Er erkennt den Hauptfehler der neueren Philoſophie in der Herrſchaft des mechaniſtiſchen Prinzips, d. h. in der Ermangelung dieſer unerläßlichen ſubjektiven Grundlage und Vorausſetzung der Erkenntnislehre, ohne welche es unmöglich iſt, das reine, ideale Ich zu finden und zu beſtimmen. Deshalb verlangt Sengler eine neue, vollkommene und wohlbegründete phyſiſche, pſychiſche und pneumatiſche Anthropologie als Grundlage der Philoſophie. Dieſe wird natürlich erſt dann möglich, wenn das Weſen der Perſönlichkeit erkannt und beſtimmt iſt.

Objektive Grundlage und Vorausſetzung der Erkenntnislehre iſt die ſubjektive Logik als die Wiſſenſchaft der reinen Selbſtgewißheit. Ihr Inhalt iſt die Hervorbringung der ſubjektiven Denkformen, welche der menſchliche Geiſt in ſich ſelbſt zu erzeugen hat. Sie iſt ſelbſt noch keine Denklehre, ſondern Grundbedingung für dieſelbe, welche die Grundelemente des ſubjektiven Denkens und Erkennens hervorbringt. Daher kann man ſie mit Recht auch Elementarlehre nennen. Im eigentlichen Sinne iſt ſie nichts anderes als nur ein Abſchnitt der phyſiſchen, pſychiſchen und pneumatiſchen Anthropologie und Pſychologie.

Auf der pſychologiſchen Begründung der Denkformen beruht die ganze Gültigkeit, Notwendigkeit und Wahrheit derſelben, wie auch der formalen Logik, welche die Denkformen nur empiriſch aufnimmt. Die Erkenntnislehre hat dieſe ſubjektiven Denk- und Erkenntnisformen im allgemeinen wie im beſonderen in ihrem Wert, in ihrer Bedeutung und in ihrem Verhältnis zu einander, wie auch die verſchiedenſten durch ſie begründeten Erkenntnisformen und Erkenntnisſtandpunkte zu erkennen und zu unterſuchen.

Durch die ſubjektive und objektive Grundlage und Vorausſetzung gelangt der menſchliche Geiſt zuletzt zu der eigentlichen, abſoluten Grundlage und Vorausſetzung, zu der Idee des Wiſſens und der Wahrheit als dem innerſten, objektivſten und abſoluten Grund, als der zum letzten Grunde aufſteigenden dialektiſchen Macht und Bewegung einer wahren Erkenntnislehre.

VI. Erkenntnisquellen.

Die Wahrheit iſt die Einheit von Denken und Sein. Demnach ſind zweierlei Quellen der Erkenntnis zu unterſcheiden: 1. die ſich auf das

Denken beziehen, die formalen Erkenntnisquellen, 2. die sich auf das Sein beziehen, die realen Erkenntnisquellen.

1. Die formalen Erkenntnisquellen.

Die formalen Erkenntnisquellen sind psychologische, logische, ontologische und metaphysische Erkenntnisformen. „Die ersten sind die Formen, mit welchen man denkt und erkennt, die zweiten die, welche diesen denken und erkennen, und die dritten sind Formen, nach welchen man denkt und erkennt, und da diese nicht Formen sind, mit welchen, sondern nach welchen man denkt, so sind sie Formen des logischen Seins. So sind sie ontologische Formen. Die metaphysischen sind die Erkenntnisformen der Prinzipien des formalen und realen Seins, die Ideen" (E 329). Die psychologischen Erkenntnisquellen sind unmittelbare und mittelbare Erkenntnisformen, Erkenntniskräfte, welche dem Erkenntnisvermögen des erkennenden Subjekts entspringen, die Erfahrung, welche durch die Wahrnehmung, und die Vernunft, welche durch das Denken bestimmt ist. Wie es eine sinnliche und übersinnliche Wahrnehmung gibt, so gibt es auch eine sinnliche und übersinnliche Erfahrung, und zwar beruht die sinnliche auf der übersinnlichen. Beide wirken immer mit dem Verstande zusammen und können nicht von einander isoliert werden. Die Wahrnehmung ist ein durch Empfindung und Anschauung vermittelter Akt, welche eine totale, bildhafte Erfassung darstellt. Sie ist „diejenige Erkenntnisform, welche das wahrnehmende Subjekt unter der unmittelbaren Einwirkung und Wechselwirkung mit dem wahrzunehmenden Objekte der Außenwelt erzeugt. Auf dieser unmittelbaren Erzeugung beruht diejenige Vollkommenheit, welche man der sinnlichen Wahrnehmung vor den übrigen Erkenntnisformen zuschreibt: Zuverlässigkeit, Sicherheit, Gewißheit und Wahrheit, objektive Realität, Korrektheit, Bejahung ohne Verneinung usw. Alle weiteren Erkenntnis-Akte und -Formen setzen mithin die Wahrnehmung zu ihrer Vermittlung voraus, gehen fortwährend auf sie zurück, um sie zu wiederholen, und bleiben so immer in unmittelbarer Wechselwirkung mit der Außenwelt" (E 143). Die Wahrnehmung ist abhängig von leiblich-seelischen Bedingungen und deshalb beschränkter Natur. Sie bildet die Quelle für das Erfahrungswissen. Erfahrung entsteht durch innere oder äußere Wahrnehmung; sie ist etwas Unmittelbares, Praktisches und trägt daher schon in dieser Form den Charakter der Gewißheit und Notwendigkeit. Mittels der Erfahrung kann jedoch nicht bewiesen, sondern nur nachgewiesen werden. Man kann zwischen einer gemeinen und wissenschaftlichen Erfahrung unterscheiden. Der gemeinen werden die Tatsachen unmittelbar als solcher bewußt. Durch sie wird das ganze Verhältnis der Seele zur Außenwelt unmittelbar bestimmt. Sie geht jeder formalen und realen Erkenntnis des real und formal gebildeten Verstandes voraus, welcher ohne sie ganz unmöglich wäre. Die wissenschaftliche Erfahrung dagegen, die mit Wissen und Wollen unternommen wird, setzt schon ein denkendes Bewußtsein voraus mit vielen inneren und äußeren Erfahrun-

gen. Die Erfahrung ist durch bestimmte Gesetze des menschlichen Geistes vermittelt, die aber selbst erst aus der Erfahrung gewonnen wird. Wahrnehmung und Erfahrung sind die beiden unmittelbaren Quellen der Erkenntnis. Das Denken als mittelbare Erkenntnisquelle stützt sich auf die unmittelbaren Quellen der Erkenntnis, die ihm voraufgehen. Es ist gerichtet auf das Wesen der Dinge und besitzt die Macht, sie unabhängig von der sinnlichen Raum-Zeitlichkeit in ihrem Wesen zu erfassen. Indem Wahrnehmung und Denken sich verbinden, entsteht wirkliche Erkenntnis, wird das Denken zum Erkennen und Wissen; und zwar ergibt sinnliche Wahrnehmung und Denken Erkenntnis der räumlich-zeitlich begrenzten Erscheinungen, übersinnliche Wahrnehmung und Denken Erkenntnis von Wesen, Idee und Urgrund. Die Vernunft bestimmt Sengler mit Günther als das Vermögen der Prinzipien, mittels dessen das Unendliche, Übersinnliche und Ewige erfaßt werden kann. Sie ist ein übersinnliches Wahrnehmungsvermögen, welches eine unmittelbare Verbindung des Geistes mit dem Übersinnlichen ermöglicht. Über Erfahrung und Denken hinaus gibt es noch eine Wahrheitserfassung durch den Glauben, eine „auf innerer, intellektueller Anschauung und Wahrnehmung beruhende ethische Gewißheit und Zuversicht, durch welche jeder ideale Gehalt zunächst oder unmittelbar erkannt wird, um ihn dann durch das Denken begrifflich zu bestimmen" (IGb 721). Es gibt also „eine sinnliche und geistige Anschauung, Wahrnehmung und Vorstellung, und so auch ein, auf beiden beruhender, mithin ein sinnlicher und ein übersinnlicher Verstand, ein sinnliches und ein übersinnliches Verstehen. Wer diese, dem Inhalte wie der Form nach übersinnliche, Anschauung nicht hat, dem fehlt das Organ für das spekulative Denken, wie für jede höhere Wahrheit" (IGb 721 f.). Als letzte, nicht weniger wichtige Quelle der Erkenntnis ist das intuitive Vermögen des Geistes, die Intuition zu nennen, eine ideale, geniale Anschauung, welche sich in das lebendige Ganze vertieft. Die logischen Erkenntnisquellen sind Denkformen des Verstandes, die Grundformen des subjektiven Denkens, die in der subjektiven Logik erzeugt werden und in den psychologischen Quellen der Erkenntnis schon enthalten und wirksam sind. Die ontologischen Erkenntnisquellen sind die durch das Sein des erkennenden Gegenstandes gegebenen und bestimmten Erkenntnisformen, die Unterscheidungs- und Verbindungsformen. Die logischen wie die ontologischen Erkenntnisformen haben den Charakter der Denknotwendigkeit. Es sind von jedem besonderen Inhalte befreite, an und für sich seiende, allgemeingültige Bestimmungen, die für jeden besonderen Inhalt Geltung haben, der ohne sie nicht gedacht und erkannt werden kann. Die metaphysischen Erkenntnisquellen als die Erkenntnisformen der Ideen und Prinzipien des formalen und realen Seins, sind letzthin die Urquellen aller wahren Erkenntnis und Gewißheit.

Wahres und vollkommenes Erkennen und Wissen ist nur möglich in der vollkommenen Vereinigung sämtlicher Quellen der Erkenntnis. Übrigens bilden alle diese Quellen und Formen der Erkenntnis ein Ganzes und wirken auch immer als ein Ganzes, so daß sie nur in der Theorie ein-

zeln für sich betrachtet werden können. Wenn die Idee des Wissens wahrhaft erkannt und verwirklicht werden soll, müssen zuvor die Erkenntnisquellen erkannt und in ihr gehöriges Verhältnis zu einander gebracht werden. Geschieht das aber nicht, so entstehen die verschiedenen verkehrten erkenntnistheoretischen Standpunkte, die „Ismen".

Über den Wert und die Bedeutung dieser formalen Erkenntnisquellen schreibt Sengler: „Der gemeinsame Charakter aller dieser Erkenntnisformen ist, daß sie die allgemeinsten sind, welche überall, unter allen Umständen stets angewendet werden, und angewendet werden müssen, und so unabhängig von allem bestimmten Inhalte und jedem möglichen Gegenstande sind. Auf ihnen beruht die Evidenz, Gewißheit, und sie sind die Kriterien aller objektiven Erkenntnis, aller Gewißheit. Auf ihnen beruhen allen allgemeinen Grundbegriffe und Grundsätze des Wissens und aller Wissenschaft, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie wolle. Jeder besondere Inhalt, mag er ein natürlicher oder geistiger sein, kann nur durch sie bestimmt und erkannt werden. Unter ihre Macht ist aller Inhalt in dem Erfahrungs- wie Vernunftwissen gestellt. Ohne sie gäbe es keine Erfahrungs- und Vernunftgewißheit. Wir mögen bejahen oder verneinen, zweifeln oder gewiß wissen, wir können es nur durch diese Erkenntnisform. So sind sie die Formen aller möglichen Erkenntnis, sind und bleiben immer dieselben, der Gegenstand des Erkennens mag sein, welcher er wolle. Obschon sie sich unter dem Einflusse der Gegenstände entwickeln müssen, so bestehen sie doch auf ihrem eigenen Grund und Boden, ruhen auf sich selbst, und haben eine, von allen erkennbaren Gegenständen unabhängige Gültigkeit, Gewißheit und Wahrheit (E 331 f.).

2. Die realen Erkenntnisquellen.

Die realen Erkenntnisquellen oder Erkenntnisgegenstände sind Subjekt und Objekt des Erkennens. Das Erkenntnissubjekt ist reales Wesen und realer Grund der psychologischen, logischen, ontologischen und metaphysischen Quellen und Formen der Erkenntnis. Es ist der erste Grund der Erkenntnisquellen, welche es selbst produziert und als seine Erkenntnisvermögen erkennt. Sie sind also Erscheinungen des Wesens des Erkenntnissubjektes und bestehen nur in ihm durch seine eigene Tätigkeit. Die subjektive Erkenntnis ist vermittelt durch die Erscheinung des eigenen Selbst, die objektive durch die Erscheinung der Objekte. Die Objekte der Erkenntnis verhalten sich zu sich selbst und zum Erkenntnissubjekte selbst als Subjekte, welche sich in ihrer Erscheinung objektiv werden. Wie das Subjekt so hat auch das Objekt des Erkennens psychologische, logische, ontologische und metaphysische Formen der Erkenntnis, durch welche es sich selbst und dem Erkenntnissubjekte erscheint. Sie haben beide also eine gemeinsame Natur, durch welche die Einheit und Übereinstimmung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, von Denken und Sein, und mithin auch Erkennen und Wissen möglich und wirklich ist.

VII. Der Erkenntnisweg.

Die Erkenntnislehre ist der Weg zur Wahrheit und Gewißheit. Der menschliche Geist kann nicht mit einem Sprunge das Ziel der Erkenntnis, die Erkenntnis Gottes und der Ideen, erreichen, sondern muß einen doppelten Erkenntnisweg in seinen einzelnen Stufen des Erkennens und Wissens zurückgelegt haben. Der Erkenntnisweg nähert sich nur langsam seinem Ziele, entsprechend der langsamen Entwicklung des menschlichen Geistes und seiner Organisation. Der rein objektiven Philosophie, welche die Wirklichkeit nach der objektiven Methode darstellt, wie sie an und für sich ist, muß eine subjektive Philosophie vorangehen, welche die Wirklichkeit nach der subjektiven Methode darstellt, wie sie dem Menschen auf den verschiedenen möglichen Erkenntnisstandpunkten erscheint, und ihn von der Erscheinung zu Wesen, vom Wesen zur Idee führt. Der subjektive Erkenntnisweg muß zu Ende gegangen sein, bevor der objektive beschritten werden kann.

Die Unterscheidung eines subjektiven und objektiven Erkenntnisweges liegt begründet in der Unterscheidung einer negativen (subjektiven) und positiven (objektiven) Philosophie und einer reflektierenden und produzierenden Tätigkeit derselben, welche Sengler im Anschluß an Schelling in seinem ganzen System durchführt. „Es ist eine reflektierende und produzierende Tätigkeit der Philosophie zu unterscheiden. Die erste ist die analytische, durch Denken und Erfahrung die höchsten Prinzipien suchende, und deshalb negative; die zweite ist synthetische oder positive Philosophie. Diese letzte produziert aus den, in der ersten gefundenen, Prinzipien die Wirklichkeit" (IGb 92). Die Philosophie geht aus von dem für uns Ersten und Gewissen zu dem an und für sich Ersten und Gewissen, um aus ihm sich selbst und die ganze Wirklichkeit zu begründen. Die Wahrheit ist der innerste Grund des menschlichen Geistes, die Idee des Wissens ist ihm ursprünglich immanent. Deshalb kehrt der Geist sich von der Außenwelt ab, seiner Innenwelt zu, vertieft sich immer mehr in sich selbst und gelangt schließlich zu seinem Wesensgrunde und zum Urgrunde alles Seins. Der erste Erkenntnisweg ist also regressiv, induktiv, analytisch. Der menschliche Geist geht gleichsam den eigentlichen Weg der Erkenntnis und der Wahrheitsbegründung rückwärts, ausgehend von seinem eigenen Ich, fortschreitend zur Erscheinung, zum Wesen und schließlich zu Gott und den Ideen. So gelangt er zu den höchsten Prinzipien alles Seins, zur Idee Gottes und der Welt. Damit wird die subjektive Philosophie objektiv und beschreitet nun auch den objektiven Erkenntnisweg, der progressiv, deduktiv, synthetisch ist. Diesen Erkenntnisweg bezeichnet Sengler mit Schelling als „urkundlich", weil er ein Nachgehen und Nachdenken des von Gott ursprünglich eingeschlagenen und gedachten Weges ist, der den Zusammenhang alles Seins wiederherstellt, wie er von Gott erkannt, gewollt und gewirkt war. Der objektive Erkenntnisweg führt also zur wahren objektiven Erkenntnis des göttlichen Urbildes, sowie der Ebenbilder und Abbilder desselben. Es ist die vornehmste und höchste Aufgabe der Erkennt-

nislehre, dieſen objektiven, urkundlichen Erkenntnisweg zu entdecken und zu beſchreiten, weil er allein zum wahren Erkenntnisziel führt.

So unterſcheidet Sengler im allgemeinen eine induktive (ſubjektive) und deduktive (objektive) Erkenntnismethode, im beſonderen aber (mit Kant) eine dogmatiſche, ſkeptiſche, kritiſche und (mit Hegel, mit dem er den Geiſt für weſentlich dialektiſch hält) dialektiſche Methode, welche nacheinander die einzelnen Teilſtrecken des Erkenntnisweges ausmachen. Die Idee des Wiſſens verlangt, daß alle dieſe Erkenntnismethoden unter ſich in der gehörigen Ordnung und mit den einzelnen Gegenſtänden und Quellen der Erkenntnis in der rechten Verbindung ſtehen, einander ergänzen und ſo ein Ganzes bilden zur rechten und ſicheren Wahrheitserkenntnis. Sie bilden alſo einzelne, ſich ergänzende Momente einer wahren philoſophiſchen Erkenntnismethode, die auf der Einſicht in das Weſen und die Idee des Wiſſens beruht und ſo erſt eine wahre Philoſophie und in ihrem Verlaufe wahres Erkennen und Wiſſen begründet, ermöglicht und verwirklicht.

VIII. Erkenntnismittel.

Bei den Hilfsmitteln der Erkenntnis unterſcheidet Sengler Erkenntnismittel des denkenden und erkennenden Verſtandes. Die erſten ſind Beobachtung, Experiment, Beſchreibung und Zeugnis, Erklärung und Beweis; die letzten Induktion, Analogie und Hypotheſe. Eine direkte Abhängigkeit Senglers von Sailers „Vernunftlehre“ iſt nicht feſtzuſtellen, wiewohl ſich in dieſem Abſchnitte verſchiedentlich Übereinſtimmungen ergeben. Der Unterſcheidung von denkendem und erkennendem Verſtande entſpricht bei Sailer die Unterſcheidung von dem Verſtande ſchlechthin und der forſchenden Vernunft, welche kein Kunſtmittel unverſucht läßt und ſich beſonders der Induktion, Analogie und Hypotheſe bedient.[1]) Ebenſo ſtark wie Sailer[2]), betont auch Sengler den Wert und die Wichtigkeit der Erfahrung für die Erkenntnis. Erfahrung aber kommt nur zu Stande durch Eigen- und Fremdbeobachtung. Eigenbeobachtung machen wir durch die Beobachtung ſchlechthin und das Experiment, Fremdbeobachtung wird uns vermittelt durch Beſchreibung und Zeugnis. Ähnlich ſo bei Sailer.

1. Erkenntnismittel des denkenden Verſtandes.

Die Beobachtung iſt ein mit Wiſſen und Wollen unternommenes und fortgeſetztes Wahrnehmen. Der diskurſive Verſtand bringt hier nach ſeinen eigenen Geſetzen und Formen durch Unterſcheiden und Verbinden der einzelnen Beſtandteile der Erſcheinungen, durch Ausſcheiden von Ungleichem und Unweſentlichem und durch Verknüpfung von Gleichem und Weſentlichem ein Ganzes der Erkenntnis zu Stande.

Durch die Natur der Dinge ſind der Beobachtung Grenzen und Schranken geſetzt, welche im Experiment überwunden werden können.

---

1) Sailers „Vernunftlehre“, Bd. I. S. 219 f.
2) ebd. Bd. I. S. 251 f.

Deshalb hält Sengler es mit Humboldt für ein wesentliches Hilfsmittel zur Erlangung von Erkenntnissen und nennt es mit Bacon eine Frage an die Natur der Dinge, um ihr Inneres, ihre Gesetze und Formen, Qualitäten, Quantitäten und Verhältnisse zu erforschen. Im Experiment wird die Natur in verschiedene bestimmte Verhältnisse und Zweckordnungen gebracht, um die so willkürlich hervorgerufenen Erscheinungen beobachten zu können. Der menschliche Geist vermag so die Grenzen der Sinnenwelt durch Eindringen in ihr Wesen zur Unendlichkeit zu erweitern. Er versucht durch Analyse die unendlich vielen und vielfach verschlungenen Synthesen der Wirklichkeit zu finden, zu verstehen und zu erklären. Im Experiment sucht der Geist aus dem willkürlich von ihm hervorgerufenen Hergang, Vorgang und Fortgang der Erscheinungen das Wesen alles Seins zu finden.

Nach der Beobachtung und dem Experiment wird mittels der Beschreibung, welche ein analytisch-synthetisches Verfahren darstellt, die notwendige Abstraktion, Reflektion, Kombination und Determination vollzogen. Sie gibt den einfachen Tatbestand wieder ohne folgerndes Denken und Schließen und ermöglicht so eine nähere Orientierung über die Erscheinungswelt, um Beobachtung und Experiment weiter fortsetzen zu können; sie vereinigt und verbindet die einzelnen wahrgenommenen Elemente der Erscheinungen zu einem Ganzen, für das wir im Zeugnis die Beglaubigungsgründe erhalten.

Die Erkenntnis, die in der Beobachtung und im Experiment gefunden, in der Beschreibung dargestellt, im Zeugnis einen Gewißheitsgrund erhalten hat und so fortgebildet worden ist, wird nun dadurch weiter entwickelt, daß man durch Begriffsbildung, in der die Sache ihrem wesentlichsten Inhalte und Umfange nach dargestellt wird, das Wesen der Sache zu gewinnen und zu bestimmen sucht. Durch die Inhaltsbestimmungen des Begriffs werden Definition und Erklärungen ermöglicht, aus der Umfangsbestimmung des Begriffs folgen Gesetze, Axiome und Grundsätze. Aus den Grundsätzen werden Lehrsätze abgeleitet, welche Beweise und Beweisführungen vermitteln, aus denen sich nach und nach Theorie und Methode des Wissens ergeben, welche in ihrer Ausführung das System der Erkenntnis bilden.

2. Erkenntnismittel des erkennenden Verstandes.

Die Induktion schließt von der Übereinstimmung und Gleichheit vieler dem Umfange nach mit einem Begriffe auf die Übereinstimmung und Gleichheit aller dem Inhalte nach. Mittels dieses Schlußverfahrens will der erkennende Verstand die Grenzen der Wahrnehmung und Erfahrung erweitern. In dem Schluß von der Gleichheit vieler dem Umfange nach auf die Gleichheit aller dem Inhalte nach liegt aber ein unberechtigter Sprung.

Diesen Fehler, den die Induktion begeht, gleicht die Analogie dadurch aus, daß sie von der bekannten Übereinstimmung in vielen Dingen dem

Inhalte nach auf die nichtbekannte Übereinſtimmung aller Dinge dem Inhalte nach ſchließt. Sie bildet alſo eine Berichtigung und Ergänzung der Induktion und erweitert von neuem den Kreis der Erfahrung. Induktion und Analogie führen aber zu einem aſſertoriſchen Wiſſen, d. h. nur zur Wahrſcheinlichkeit. Sie ſind hypothetiſcher Natur und bilden noch keinen Beweis, ſondern erarbeiten erſt die problematiſchen Prämiſſen für eine Beweisführung.

Beobachtung, Erfahrung, Experiment, Induktion und Analogie ſtehen im Dienſte der Hypotheſe und finden in ihr eine Erweiterung, Berichtigung, Ergänzung und Fortbildung bis zu ihrer Vollendung; ſie iſt der Prüfſtein für dieſe. Die Hypotheſe iſt ein problematiſch angenommenes Verhältnis von Grund und Folge, das durch Vergleichung der beiden mit den, durch jenes zu beſtimmenden, Erſcheinungen ſich als wahr und gewiß erweiſen ſoll. Laſſen ſich Grund und Folge durch jenes angenommene Verhältnis beſtimmen und erklären, ſo wird die Hypotheſe, die bis dahin nur problematiſch war, nunmehr apodiktiſch. Sie ſoll zuletzt jene Syntheſe finden, die zum wahren und abſoluten Weſensgrunde führt, um eine wahre Beweisführung und eine ſichere Gewißheit zu ermöglichen.

IX. Die Idee des Wiſſens.

Das Weſen der Philoſophie iſt die Idee des Wiſſens, welche von einem abſolut wiſſenden Subjekte ſtammt, welches jene Idee dem menſchlichen Geiſte immanent verwirklicht hat, damit auch dieſer ſie erkenne und verwirkliche. Sie iſt alſo eine dem menſchlichen Geiſte immanente Kraft, welche ihn zu ihrer Verwirklichung treibt. Die Erkenntnislehre ſtellt in der Idee des Wiſſens ein Ideal auf, durch welches dem menſchlichen Geiſte vollkommene Erkenntnis aller Wahrheiten zuteil werden ſoll. Sie iſt die Fundamentallehre des philoſophiſchen Wiſſens, welche von den einzelnen Stufen des Erkennens und Wiſſens handelt. Wie der menſchliche Geiſt mitſamt ſeiner Organiſation einer Entwicklung unterliegt, ſo auch die Idee des Wiſſens, d. h. dieſes Ideal, die Idee des Wiſſens kann nur verwirklicht werden, indem die einzelnen Stufen des Erkennens und Wiſſens beſchritten werden, angefangen mit dem unmittelbar realen Wiſſen, fortſchreitend zum mittelbar realen, ſubjektiv realen und objektiv realen Wiſſen, bis das Ideal im abſolut realen Wiſſen erreicht iſt.

1. Das unmittelbar reale Wiſſen.

Das unmittelbar reale Wiſſen hat zur Aufgabe die Begründung der Wirklichkeit. Es iſt ein dogmatiſches Wiſſen, welches die Formen und Gegenſtände der Erkenntnis unmittelbar als wahr und gewiß hinnimmt. Das Ich als Erkenntnisprinzip ſteht noch ganz am Anfang ſeines Entwicklungsſtadiums, wo es mit ſeiner Selbſterkenntnis in der Form der ſog. niederen Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungsvermögen, der ſinnlichen Wahrnehmung und Vorſtellung, beginnt. Der ſubjektive Geiſt hat ſich

ſelbſt in der Form der ſinnlichen Wahrnehmung und Vorſtellung zum Inhalt und Gegenſtande und erkennt in ihr die Möglichkeit, die erſcheinende Wirklichkeit zu erkennen. Der menſchliche Geiſt wird ſich ſeiner ſelbſt bewußt und erkennt in ſeinem Selbſtbewußtſein die verſchiedenen unmittelbar realen Wiſſensformen, die ihn eines unmittelbar realen Wiſſens befähigen. Die Seele bildet ihren ganzen Organismus mit all ſeinen Anlagen, Kräften und Fähigkeiten zum Erkennen, Fühlen, Begehren und Wollen und bringt ſie unter ihre Herrſchaft. Indem aber der menſchliche Geiſt ſich dieſer in der denkenden Wahrnehmung bewußt wird, beſitzt er ſie als unerläßliche Bedingungen, alles in und außer ſich theoretiſch und praktiſch beſtimmen zu können. So nimmt die Seele bewußt ihren Leib in Beſitz, er iſt ihr erſtes und nächſtes Objekt, durch den ſie alles außer ſich zum Objekt machen kann.

Die Idee des Wiſſens iſt im unmittelbar realen Wiſſen zwar ſchon im Bewußtſein, aber noch nicht mit Bewußtſein vorhanden. Es iſt weder ſubjektiv noch objektiv in und aus der Idee des Wiſſens begründet, weil ihm die Erkenntnis, die auf der Einſicht der in dieſer Idee liegenden Gründe beruht, fehlt. Seine Erkenntnisformen, die ſinnliche Wahrnehmung und Vorſtellung, gewähren keine Einſicht in Erkenntnisgründe. Sie vermitteln Inhalt und Form dieſes Wiſſens einfach unmittelbar real. Hierbei muß nun die Form des von Außen- und Innengegebenſeins unterſchieden werden; jene begründet das ſinnlich empiriſche, dieſe das ſinnlich rationale Wiſſen.

a) Das ſinnlich empiriſche Wiſſen.

Das Erkenntnisſubjekt erkennt in der Form der ſinnlichen Wahrnehmung und Vorſtellung ſich ſelbſt und in ſich zugleich auch die Möglichkeit, die in dieſer Form erſcheinende Wirklichkeit zu erkennen. Die bewußte Seele bildet ihre ganze Organiſation und unterſtellt ſie der Herrſchaft des Wiſſens. In der denkenden Wahrnehmung wird der menſchliche Geiſt ſich der Geſtalten, Kräfte und Formen ſeiner Seele und ſeines Leibes bewußt und vermag auch dieſe zu beſtimmen. Das Verhältnis des Menſchen zu ſeiner Innen- und Außenwelt wird alſo durch ſeine eigene Organiſation beſtimmt. Der Seele wird der eigne Leib, und durch ihn weiterhin die ganze Außenwelt Objekt des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtbeſtimmung. Unmittelbar wahrgenommen wird nur der durch Sinneseindrücke erregte Leib. Man ſchließt dann auf die Außenwelt, als die, die Sinneseindrücke veranlaſſende Urſache. Die Außenwelt wird alſo durch eine gedachte Wahrnehmung erſchloſſen. Dieſe die Außenwelt als Innenwelt hervorbringende Tätigkeit iſt aber bedingt durch eine ſchon wirklich vorhandene Außenwelt, welche auf die Sinne einwirkt. Die Begriffe von Raum und Zeit liegen alſo ſchon in der Sinnentätigkeit der Seele begründet.

Das ſinnlich empiriſche Wiſſen iſt unvollkommen und bedarf der Ergänzung durch das Vernunftwiſſen, welches die pſychologiſche Grundlage, die logiſch-ontologiſchen Vorausſetzungen und Erkenntnisformen dieſes Wiſſens zu begründen hat. Da es von der ſinnlichen Gewißheit der Reali-

tät der Außenwelt ausgeht, in dieſer den Grund für die Gewißheit und Wahrheit zu finden glaubt und ſich auf die allgemeinen Erfahrungsgeſetze gründet, erlangt es nur eine hypothetiſche Gewißheit, eine bloße Wahrſcheinlichkeit.

b) Das ſinnlich rationale Wiſſen.

Das ſinnlich rationale Wiſſen, welches ſich auf das niedere Erkenntnisvermögen der Vorſtellung gründet, iſt ein vorſtellendes Wiſſen. In dieſer Form wird das Ich ſich ſeiner ſelbſt bewußt und denkt und erkennt nach ihr die Wirklichkeit. Die Formen und Kräfte des Subjekts und Objekts des Erkennens ſind dem Ich unmittelbar gegeben, nicht aber durch ſich ſelbſt begründet und wahrhaft vermittelt. Das Subjekt ſteht unmittelbar und unbewußt mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung und iſt ſich ſelbſt Objekt; ebenſo unmittelbar und unbewußt verhält es ſich zum Erkenntnisobjekt. Deshalb iſt dieſes Wiſſen einfach unmittelbar real und enthält noch keinerlei Kriterien der Wahrheit und Gewißheit. Das ſinnlich rationale Wiſſen ſtützt ſich auf die geſamten Erkenntniſſe und Vorſtellungen, welche das praktiſche Leben und die Wiſſenſchaften unmittelbar erzeugen. Die Vorſtellung als die Erkenntnisform des ſinnlich rationalen Wiſſens iſt vermittelt durch Wahrnehmung, Gedächtnis und Erinnerung. So wird ein einzelnes Bild produziert und reproduziert, und iſt es vollendet, wird es verallgemeinert, indem die Wahrnehmung gleicher Beſtimmungen es erweitert, daß man ſie auf alle Dinge ausdehnen und ſie in und unter ſich verbinden kann. Es entſteht dann aus der einzelnen ſinnlichen Vorſtellung die allgemeine der Art und Gattung. Dieſer Vorgang aber iſt durch die Sprache vermittelt, denn die Vorſtellungen beruhen auf den Sprachzeichen. In der Sprache werden der Seele die inneren Vorſtellungen äußerlich, verkörperlicht, ſo daß ſie der Seele immer klarer erſcheinen können. Die Sprache iſt alſo die Verkörperung der ſubjektiv formalen und objektiv realen Syntheſen, die ſo erſt der Seele wahrhaft objektiv werden können. Der von der Seele gebildete ideelle Organismus ſchafft ſich einen ſinnlich-geiſtigen für ſeine Exiſtenz und Erſcheinung in der Sprache. Sie iſt das Mittel, in welchem die Seele ſich ſelbſt in dieſem geiſtigen Leibe erſcheint und die Verbindung mit der Wirklichkeit herzuſtellen vermag. Die Sprache iſt Korrektiv und Kriterium für Vorſtellen, Denken und Erkennen.

Das unmittelbar reale Wiſſen iſt ein bloß vorſtellendes, unbegründetes, dogmatiſches, kein denkendes Wiſſen, welches in den folgenden Stufen des Erkennens und Wiſſens fortzubilden iſt, damit ſeine hypothetiſche Gewißheit, ſeine bloße Wahrſcheinlichkeit zur gewiſſen Wahrheit wird.

2. Das mittelbar reale Wiſſen.

Das mittelbar reale Wiſſen hat die eigene Selbſtbegründung ohne Begründung der Wirklichkeit zum Problem. Es hat das unmittelbar reale Wiſſen zur Grundlage und Vorausſetzung. Sein ausſchließlicher Inhalt ſind die in der Idee des Wiſſens enthaltenen Bedingungen des Wiſſens. Es verlangt Einſicht in den Begriff der Idee des Wiſſens, um in ſeinem

Inhalt die Mittel zu ihrer Verwirklichung zu finden. Die Idee ist ziel- und zweckbestimmt. Daher sind die Mittel zu ihrer Verwirklichung schon in ihr enthalten. Im mittelbar realen Wissen tritt die Idee des Wissens im Bewußtsein mit Bewußtsein hervor und mit ihr zugleich auch jede in ihr begründete Bedingung des Wissens als Objekt desselben. Inhalt und Aufgabe dieses Wissens ist es, in und aus der Idee des Wissens diese Bedingungen als Erkenntnismittel zur Erkenntnis zu bringen, sie als Probleme des Wissens aufzustellen und deren Lösung und die Realisierung der Idee des Wissens anzustreben. Das mittelbar reale Wissen hat „das unmittelbar reale selbst erst aus der Idee des Wissens zu begründen und zu bewahrheiten, so daß dieses faktische, empirische Wissen, die faktische, empirische Gewißheit und Wahrheit desselben ein Wissen, eine Gewißheit und Wahrheit de jure wird" (E 301). Es erkennt, daß das unmittelbar reale Wissen weder subjektiv noch objektiv in und aus der Idee des Wissens begründet ist und unternimmt eine Begründung sowohl in und aus dem Subjekt als auch in und aus dem Objekt des Erkennens. Im Lichte der Idee des Wissens wird das unmittelbar reale Wissen erkannt und gerichtet und seine unvollkommene Form zum Gegenstand der neuen Wissensstufe erhoben. Der menschliche Geist war im unmittelbar realen Wissen ganz im Produzieren des Begriffs der Idee des Wissens aufgegangen, so daß sein eigenes Produkt ihm nicht selbst Gegenstand seines Wissens werden konnte. Diese ganze Tätigkeit, mitsamt ihrem Produkte, wird nun im mittelbar realen Wissen Gegenstand des Wissens. Es geht zurück auf die gesamte menschliche Organisation als seinen subjektiven und auf die Idee des Wissens als seinen objektiven Grund und macht sie zum Problem des Wissens.

Die Erkenntnisform des mittelbar realen Wissens ist das Denken, als mittelbares Vorstellen, als Vorstellen des Vorstellens und selbstbewußtes Wissen. Diese Erkenntnisform ist das durch die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung vermittelte mittelbare Erkenntnisvermögen, in welchem sich das Ich als Bedingung des mittelbaren Wissens erkennt. Hier ist nun die Vorstellung selbst zum Objekt erhoben, um sie zu erkennen. Das Denken ist jene Macht, die Gedanken von dem Denkenden und dem Gedachten zu unterscheiden, um sie mit beiden zu vergleichen und über ihre Übereinstimmung zu entscheiden. Durch das Denken kommt der Geist erst zum Bewußtsein, daß all unser Denken, Erkennen und Wissen nur ein mittelbares ist, daß wir mit der Wirklichkeit nicht unmittelbar, sondern nur durch unsere ideelle Bestimmung verkehren können. Das Denken geht auf seinen Grund zurück, den es im realen Subjekt und Objekt hat und verweist das Wissen auf diesen Grund, damit es sich selbst in und aus diesem begründe. So geht das Wissen des Wissens immer mehr auf den letzten Grund zurück, nämlich auf die Idee des Wissens, der Wahrheit und Gewißheit als den letzten Grund alles Wissens, aller Wahrheit und Gewißheit, um alle Bedingungen des Wissens in ihrem wahren Grunde zu erkennen. Bei dieser Frage nach dem Grunde wird das Wissen ungewiß, zum Zweifel, und es entsteht das skeptische Wissen. Ungewißheit und Zweifel sollen jedoch überwunden werden und eine neue Wissensform, das kri-

tiſche Wiſſen begründen. Das kritiſche Wiſſen macht das ſkeptiſche zum Gegenſtand des Wiſſens und erkennt Ungewißheit und Zweifel als aufhebbar. Damit iſt aber wiederum eine neue Wiſſensform begründet, das dialektiſche Wiſſen, in welchem die Erkenntnis und Entſcheidung über den Wiſſensgrund und die Möglichkeit ſeiner Begründung zum Maßſtab und Kriterium des ungewiſſen und zweifelhaft gewordenen Wiſſens gemacht und dieſes ſomit überwunden wird. Das mittelbar reale Wiſſen verläuft alſo in den drei Wiſſensformen des ſkeptiſchen, kritiſchen und dialektiſchen Wiſſens.

a) Das ſkeptiſche Wiſſen.

Das Denken iſt das entſcheidende Mittel des menſchlichen Geiſtes in der Frage nach dem Weſensgrunde des Wiſſens. Dieſer Grund iſt hier vorausgeſetzt, um über ſeine Möglichkeit und Wirklichkeit entſcheiden zu können und ihn alsdann auch als möglichen und wirklichen zu ſetzen. Das ſkeptiſche Wiſſen bildet die Einleitung und Vorbereitung zu dieſer Entſcheidung, iſt ein zu dieſer Entſcheidung notwendiges, in der Idee des Wiſſens begründetes Wiſſen, eine unendliche Macht und Möglichkeit, alles Wiſſen zu überprüfen und über es zu entſcheiden, um ſo jeden möglichen Irrtum aufdecken und überwinden zu können. Es weiß alles als ungewiß, will alles unterſuchen und prüfen, damit es gewiß werden ſoll. Im ſkeptiſchen Wiſſen tritt die Idee des Wiſſens mit den Bedingungen des Wiſſens ins Bewußtſein und wird zum Problem erhoben. Jedoch bleibt es ungewiß und kommt zu keiner Entſcheidung, denn Ungewißheit iſt an die Stelle von Wiſſen und Gewißheit getreten, weil es die Verbindung zwiſchen dem Geiſte und den Gegenſtänden gelöſt hat. Das ſkeptiſche Wiſſen kommt zu dem Bewußtſein, daß das unmittelbar reale Wiſſen ſich nicht begründet hat und erkennt es als ein unbegründetes, dogmatiſches Wiſſen, welches kein wirkliſches Wiſſen des Wiſſens iſt und noch keine Kenntnis vom Weſen des Wiſſens hat. Durch dieſes Bewußtſein erhebt ſich der Geiſt im ſkeptiſchen Wiſſen zum denkenden Wiſſen. Es ſtellt deſſen Bedingungen auf ohne ſie freilich ſelbſt zu verwirklichen, ſondern erklärt nur, daß das eigentliche, wahrhaft begründete Wiſſen ſich auf die Einſicht in die Natur der Erkenntnisvermögen und Erkenntnisobjekte gründet. Dieſe Einſicht zu erforſchen, überläßt das ſkeptiſche Wiſſen dem kritiſchen Wiſſen.

b) Das kritiſche Wiſſen.

Das kritiſche Wiſſen hat die durch das ſkeptiſche Wiſſen zum Problem erhobenen Bedingungen des Wiſſens zu erforſchen, ihre Realiſierbarkeit nachzuweiſen und ſie zum Maßſtab für jedes Wiſſen zu machen. Es verſucht das Erkenntnisproblem des ſkeptiſchen Wiſſens durch Erforſchung und Feſtſtellung der Erkenntnisbedingungen zu löſen. Damit hat es die Möglichkeit der Philoſophie, die Realiſierbarkeit der Idee des Wiſſens, über welche uns das ſkeptiſche Wiſſen in Unwiſſenheit gelaſſen hatte, zur Gewißheit erhoben und ſo ſchon die Verwirklichung der Erkenntnisbedingungen angebahnt. Die Erkenntnis dieſer Bedingungen iſt das Kriterium

für die Wahrheit und Gewißheit jedes Wiſſens, eine geſetzgebende Macht, die über alle Wiſſensſtufen entſcheidet. Das kritiſche Wiſſen prüft die Vorausſetzungen und Bedingungen des ſkeptiſchen Wiſſens, die dieſes ſelbſt nicht zum Problem erhoben hatte. Es iſt die Prüfungsinſtanz und die Kontrolle des ſkeptiſchen Wiſſens, wie dieſes es iſt für das unmittelbar reale Wiſſen.

Das kritiſche Wiſſen hat die Löſung des Problems des ſkeptiſchen Wiſſens unternommen, die Grundbedingungen einer Analyſe unterzogen, ſie vollſtändig zur Erkenntnis gebracht und die in ihnen enthaltene Möglichkeit und Realiſierbarkeit der Idee des Wiſſens als Reſultat erhalten. Es hat alſo die ſkeptiſche Ungewißheit und Unwiſſenheit, das Nichtwiſſen, beſeitigt und iſt zu Wiſſen und Gewißheit gelangt. Die volle Entſcheidung überläßt es jedoch dem dialektiſchen Wiſſen, zu dem es ſich fortentwickelt.

c) Das dialektiſche Wiſſen.

Das dialektiſche Wiſſen deckt wiederum die Unvollkommenheit des ſkeptiſchen und kritiſchen Wiſſens auf und treibt ſie an, die Idee des Wiſſens immer mehr zu verwirklichen. Es macht ſowohl das unmittelbare reale als auch mittelbar reale Wiſſen zu ſeinem Objekt, wendet die erkannte Idee des Wiſſens darauf an, trifft demnach ſeine Beurteilung und Entſcheidung, ſucht mit den einzelnen Wiſſensſtufen und der erkannten Idee eine Verbindung herzuſtellen und die Idee des Wiſſens in ihnen zu verwirklichen. Das ſkeptiſche und kritiſche Wiſſen ſetzt ſich ſolange im dialektiſchen fort, bis die Idee des Wiſſens vollkommen verwirklicht iſt. Das dialektiſche Wiſſen führt von der Möglichkeit der Idee des Wiſſens und der Wahrheit zu ihrer Verwirklichung. Die in dieſer Idee gefundenen Bedingungen des Denkens, Erkennens und Wiſſens werden zum Kriterium der Wahrheit und Gewißheit eines jeden Wiſſens erhoben.

Das mittelbar reale, ſich vermittelnde und begründende Wiſſen hat die Bedingungen des Wiſſens zum Erkenntnisproblem gemacht und dieſes auch durch Einſicht in die Idee des Wiſſens zu löſen vermocht. Es hat die Idee des Wiſſens als realiſierbar erkannt und zur Grundlage und zum Maßſtab gemacht für die Beurteilung und Entſcheidung aller weiteren Stufen des Erkennens und Wiſſens. Damit entſteht nun aber ein neues Problem, nämlich die Verwirklichung dieſer Bedingungen auf der ſubjektiven und objektiven Stufe des Erkennens und Wiſſens.

3. Das ſubjektiv reale Wiſſen.

Das mittelbar reale Wiſſen hatte die Erkenntnis der Bedingungen des Wiſſens zum Inhalt und Gegenſtand. Damit iſt die Idee des Wiſſens und der Wahrheit in ihren weſentlichen Inhaltsbeſtimmungen erkannt und ſoll nun auch verwirklicht werden. Die Idee des Wiſſens iſt beſtimmt worden als die ſelbſtgewiſſe Einheit und Übereinſtimmung von Denken und Sein. Die erſte Bedingung aber iſt die ſelbſtgewiſſe Einheit und Übereinſtimmung des Erkenntnisſubjektes mit ſeinem eigenen Sein und

Weſen. Die ſelbſtgewiſſe Einheit und Übereinſtimmung des Erkenntnisſubjektes als Subjekt-Objekt iſt die Grundbedingung der Idee des Wiſſens als der Einheit und Übereinſtimmung von Denken und Sein. Weil es eine ſelbſtgewiſſe Einheit ſein muß, muß auf das ſubjektive Weſen zurückgegangen werden, um aus dem Ich alle Formen und Vermögen des Erkennens abzuleiten. Das ſubjektiv reale Wiſſen iſt die Begründung der reinen Selbſtgewißheit, die Begründung der Idee des Wiſſens in und aus dem Erkenntnisſubjekte. Es hat das reine Erkenntnisſubjekt, das reine Ich, zum Objekt und erkennt in ihm die Bedingung für jedes Denken, Erkennen und Wiſſen. Das Ich ſteht nur in Wechſelwirkung, Einheit und Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt, weiß und erkennt ſich ſelbſt. In ſeiner Selbſterkenntnis erkennt es die ſubjektiven Bedingungen des Wiſſens, hat ſich ſelbſt und dieſe Bedingungen, die ſpezifiſche menſchliche Organiſation mit ihren Kräften, Formen, Geſetzen und Bedingungen alles Erkennens, Fühlens, Begehrens und Wollens zum Inhalt und Gegenſtand. Auf allen Stufen des Erkennens und Wiſſens iſt das Erkenntnisſubjekt immer ein und dasſelbe. In ſeiner Organiſation liegt nicht nur die erkennende, ſondern auch die verbindende Macht für jedes Erkennen und Wiſſen. Das Ich hat mittels ſeiner Organiſation erkannt, noch bevor es ſich ſelbſt und dieſe erkennt. Daher war die Begründung des Wiſſens bisher immer eine phänomenologiſche, eine bloß empiriſch vorausgeſetzte. Die Idee des Wiſſens aber fordert die denkende Erkenntnis der Einheit und Übereinſtimmung des Erkenntnisſubjektes mit ſich ſelbſt als Grundbedingung für die Einheit und Übereinſtimmung von Subjekt und Objekt des Erkennens, von Denken und Sein. Die ſubjektive Einheit und Übereinſtimmung iſt die Selbſtgewißheit, und dieſe iſt deshalb conditio sine qua non alles Denkens und Erkennens. Daher iſt das Zurückgehen auf das Erkenntnisſubjekt und die Begründung der Selbſterkenntnis die erſte Forderung. Die Baſis der reinen Selbſterkenntnis iſt die phyſiſche, pſychiſche und pneumatiſche Organiſation, die in der phyſiſchen, pſychiſchen und pneumatiſchen Anthropologie behandelt wird. In ihr begründet ſich der menſchliche Geiſt und kommt zum Bewußtſein und reinen Selbſtbewußtſein.

Das ſubjektiv reale Wiſſen enthält drei Entwicklungsabſchnitte. „Das Erkenntnis-Subjekt erkennt ſich zuerſt in den Formen ſeiner Erſcheinung, und es entſteht ſo die erſcheinende Selbſterkenntnis oder das phänomenologiſche ſubjektiv reale Wiſſen, dann in der Form ſeines logiſchen Weſens, und iſt ſo die logiſche Selbſterkenntnis oder das logiſche ſubjektiv reale Wiſſen, endlich in der Form ſeines idealen Weſens, und iſt ſo ideale Selbſterkenntnis, oder iſt ein ontologiſches und metaphyſiſches Selbſterkennen, und es entſteht das ontologiſch-metaphyſiſche ſubjektiv reale Wiſſen“ (E 434).

a) Das phänomenologiſche ſubjektiv reale Wiſſen.

Die Selbſterkenntnis des ſubjektiven Ich vollzieht ſich zunächſt in der Form der ſinnlichen Wahrnehmung, welche im wahrnehmenden Subjekt

begründet und durch den menſchlichen Leib und die Sinnenwelt vermittelt iſt. Die menſchliche Seele als ſinnlich-geiſtiges Weſen iſt das leibbildende Prinzip der geſamten menſchlichen Organiſation. Sie bildet dem Leibe ihre eigene Natur ein und entwickelt die Organe des geſamten Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungsvermögens. So ſteht ſie mit dem Leibe in ſteter Wechſelwirkung und erzeugt die Organe für die verſchiedenſten und mannigfaltigſten ſpezifiſchen Formen für die Wechſelwirkung mit der Sinnenwelt. Dadurch iſt die reale Wechſelwirkung und Verbindung der Seele mit dem Leibe, wie auch die Wechſelwirkung, Einheit und Übereinſtimmung von Innen- und Außenwelt, von Denken und Sein möglich und wirklich. Die Selbſterkenntnis des ſubjektiven Ich vollzieht ſich weiterhin in der Form des Gedächtniſſes, der Einbildungs- und Vorſtellungskraft. Die Selbſterkenntnis in der Form der ſinnlichen Wahrnehmung kam ſo zu Stande, daß die Seele bei jedem ſie erzeugenden Akte ſich und in ſich den Akt ſelbſt reflektierte und ihn ſo von ſich ſelbſt unterſchied. Dieſe Selbſterfaſſung und Selbſtunterſcheidung aber muß die Seele fortſetzen, um die Akte der Empfindung und Wahrnehmung vollenden zu können. Das geſchieht in der Form des Gedächtniſſes, der Einbildungs- und Vorſtellungskraft. Die Seele bildet ſo aus ihren einfachen Wahrnehmungsraum einen Gedächtnis-, Einbildungs- und Vorſtellungsraum. Das phänomenologiſche ſubjektive Ich ſteht durch ſeine Erkenntnisformen erſt in unmittelbarer, dann in mittelbarer Wechſelwirkung mit der Sinnenwelt. Als reales Ich vermag es ſeine Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit gegenüber der Außenwelt zu bewahren.

b) Das logiſche ſubjektiv reale Wiſſen.

Die Formen des logiſchen ſubjektiv realen Wiſſens ſind Begriff, Urteil und Schluß. Das logiſche Ich iſt dem phänomenologiſchen immanent und deshalb auch ſchon in den Formen desſelben tätig. Es wendet die logiſchen Geſetze an und beſtimmt nach dieſen den Inhalt, der von innen oder von außen gegeben iſt, an dem und durch den das Ich eben erſcheint. Indem das Ich ſich nun ſeiner rein geiſtigen Natur bemächtigt, erſcheint es ſeinem Weſen nach an und für ſich ohne Beziehung auf jeden empiriſchen Inhalt und erlangt ſomit die Macht durch reine Selbſtbeſtimmung in ſeinen Geſetzen und Formen dieſen Inhalt zu beſtimmen und zu beherrſchen. Damit erhebt es ſich über das phänomenologiſche Ich und unterſtellt es den Formen und Geſetzen ſeines logiſchen Weſens. Das logiſche Ich unterſcheidet ſich als Weſen von ſeiner Erſcheinung, bemächtigt ſich ſeiner Geſetze und Formen durch ſeine reine Selbſtbeſtimmung und erweiſt ſich als Prinzip des reinen Selbſtbewußtſeins, der Selbſtgewißheit und Wahrheit in und außer ſich. Es iſt das reine, ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt alle Erſcheinungen beſtimmende Weſen. Durch die Einheit und Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt begründet es die Geſetze des Denkens und erweiſt ſich als Prinzip der logiſchen Einheit, Allgemeinheit und Notwendigkeit.

c) Das ontologiſch-metaphyſiſche ſubjektiv reale Wiſſen.

Die Erhebung des logiſchen Ich zum idealen vollzieht ſich durch eine Läuterung der Seelenvermögen. Das Ich befreit ſich von allen Schranken, welche ſein ideales Wiſſen hemmen und gelangte dadurch in den Beſitz ſeines urſprünglichen, ihm von Gott verliehenen Weſens mitſamt allen urbildlichen Kräften. Das Ich entwickelt ſich allmählich in einer ſich immer mehr vervollſtändigenden Analyſe ſeines Weſens, bis es dieſes im idealen Ich gefunden hat. Das ideale Ich iſt ſchon im phänomenologiſchen und logiſchen wirkſam, aber durch beide noch beſchränkt, ſo daß es noch nicht in unmittelbare Verbindung mit dem idealen Weſen der Dinge treten konnte. In den Formen des logiſchen beginnt es ſich von ſeinen Schranken zu befreien und erhebt ſich in das Gebiet des Überſinnlichen, des Idealen und Ewigen. Es tritt mit dem Abſoluten in unmittelbare Verbindung. Das Abſolute wirkt in ihm, wie es ſelbſt als höheres Ich in den niederen wirkſam iſt. In der geſteigerten, unmittelbaren Verbindung und Wechſelwirkung mit dem Abſoluten produziert und beherrſcht es auch ſeine geſteigerten Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungsvermögen. Im Abſoluten findet es ſeine letzte und höchſte Begründung. Damit tritt der abſolute Grund des Ich in der Form der Transzendenz hervor, welche das endliche Ich über es ſelbſt hinaus hebt. Das ideale Ich ſteigert ſeine Unterſcheidungs-, Verbindungs-, Reflektions-, und Kontraktionskraft durch Erweiterung und Vertiefung in den idealen Grund des Geiſtes bis zur Unendlichkeit. Das Erkenntnisvermögen des idealen Weſensgrundes iſt die Vernunft, welche das Organ des Tiefſinns und der Produktivität, des ideenerzeugenden und nach Ideen beſtimmenden Geiſtes iſt. „Das ideale Ich iſt zunächſt ſubſtanzielles Ich, oder die idealen Geſtalten des Erkennens, Fühlens und Begehrens unmittelbar erzeugende Macht, und erſcheint als theoretiſche und praktiſche Vernunft, welche die idealen Geſtalten als Zweckbeſtimmungen, Zweckbegriffe erzeugt, und ſie alsdann erfaßt, und ſo als praktiſche Vernunft erſcheint. Das ideale Ich erzeugt ſo die Vernunft in der Form der „weſentlichen Weisheit", und entwickelt nun ſeine ſubſtanziellen Vernunftkräfte, ſeine idealen Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungskräfte, und macht ſie zu Beſtimmungsgründen alles möglichen Inhaltes" (E 521). Das ideale Ich hat alſo für ſeine Entwicklung und Vollendung als Geiſt die Vernunft zur Vorausſetzung und Grundlage. Die Vernunft erweiſt ſich hier als das ſpezifiſche Organ, das Überſinnliche, Unendliche und Ewige wahrzunehmen. So kann das ideale Ich mit dem Abſoluten, mit Gott, in Verbindung und Wechſelwirkung treten. Und nur in der unmittelbaren Vereinigung mit Gott wird das Ich zum idealen Ich und erlangt den unbeſchränkten Beſitz ſeines idealen Weſens. „Das Abſolute als unendliches Weſen der Tiefe, dem Reichtum und der Herrlichkeit nach verleiht nämlich dem idealen Ich eine überſchwengliche Freiheit, mit welcher es den Anfang zu einem unüberſehbaren Ende ſeiner Fortentwicklung und Vollendung zu machen im Stande iſt" (E 524). Die pſychologiſche Grundlage für dieſe Entwicklung und Steigerung des Ich iſt ſein

eigenes Selbſtgefühl, der praktiſche Beſtimmungsgrund, aus dem Triebe, Intereſſe und Beweggründe für das Erkennen, Begehren, Wollen und Handeln hervorgehen. Die Ideen, welche im logiſchen Ich als regulative Prinzipien erſchienen, erſcheinen im idealen Ich als konſtitutive Prinzipien alles Seins. Das ideale Ich iſt ſo abſolut konſtitutiv, geſetzgebend im Erkennen, Fühlen und Wollen, d. h. es iſt Maß und Norm für alle Erſcheinungen. Es „iſt urſprünglich, original, genial, ſchöpferiſch, ſchöpft nur aus den idealen Gründen der Dinge in der unmittelbaren Verbindung mit dem Urgrunde, Urbilde aller Dinge“ (E 531).

Das ideale Ich iſt das wahrhaftige Prinzip aller Erkenntnis, in dem Erkenntnisgrund und Seinsgrund wieder in eins fallen. „Das ideale Ich, als das ſich nach Ideen beſtimmende, Ideen produzierende und ſetzende, oder nach ſeinem idealen Weſen tätige Ich, verhält ſich unmittelbar zu jenen als den ihm gegebenen Muſterbildern, ewigen Typen aller Dinge, aus welchen es ſein Maß, ſeine Formen, Geſtalten, ſein ideales Erkennen, wie auch ſeine höchſten Kräfte des Wollens und Gefühls ſchöpft. Sie ſind ſo ihm in der unmittelbaren Verbindung mit Gott gegebene Beſtimmungsgründe ſeines Erkennens, Fühlens und Wollens, in denen es ſich zugleich auch ſelbſt im unmittelbaren Zuſammenhange mit dem Abſoluten, Göttlichen erfaßt, und ſeine Selbſtbeſtimmung aus einem Beſtimmtſein durch jene nach den Ideen ſchöpft, und zwar in der unmittelbaren tatkräftigen Einwirkung, Erregung und Bewegung durch das Abſolute. So erweiſen ſich ihm die Ideen als transzendente und immanente Gründe aller ſeiner idealen Tätigkeiten“ (E 533). Im idealen Ich iſt die Philoſophie bis zum letzten, abſoluten Urgrund vorgeſtoßen, hat durch ihren wahren Mittelpunkt ihr wahres Prinzip gefunden, iſt theozentriſch geworden. Damit iſt die Baſis für die beiden letzten Stufen des Erkennens und Wiſſens geſchaffen.

4. Das objektiv reale Wiſſen.

Das objektiv reale Wiſſen iſt die Begründung des Wiſſens in und aus dem Objekte des Erkennens. Sein Inhalt und Gegenſtand iſt die Einheit und Übereinſtimmung des ſich ſelbſt in ſeinem Weſen erkennenden Subjekt-Objekt mit dem Weſen des Objektes außer ihm. Im objektiv realen Wiſſen ſteht das Erkenntnisſubjekt durch die Wechſelwirkung, Einheit und Übereinſtimmung mit ſeinem eigenen Sein und Weſen auch in Wechſelwirkung, Einheit und Übereinſtimmung mit den Objekten außer ſich, um ſo ein objektiv reales Wiſſen zu begründen, in welchem ſich beide einander wechſelſeitig beſtimmen, einander ihre gemeinſame Natur mitteilen und ſo zu einem Ganzen vereinen. Das objektiv reale Wiſſen gründet ſich auf das höchſte Erkenntnisvermögen der überſinnlichen Wahrnehmung und dem darauf beruhenden und dadurch vermittelten Denken und Erkennen. Die Idee des Wiſſens als die Einheit von Subjekt und Objekt des Erkennens, von Denken und Sein, hat nun ihre weſentliche Verwirklichung gefunden. Ihre abſolute Vollendung aber erreicht ſie erſt im abſolut realen Wiſſen.

5. Das absolut reale Wissen.

Das subjektiv reale wie auch das objektiv reale Wissen sind aber nicht ursprünglich, urbildlich, sondern nur abgeleitet, abbildlich. Sie haben ein ursprüngliches, urbildliches erkennbares Wesen außer und über sich. Mit diesem in Wechselwirkung, Einheit und Übereinstimmung zu treten, ist Inhalt und Aufgabe des absolut realen Wissens. Diese Einheit und Übereinstimmung ist begründet und vermittelt durch die Wechselbeziehung und Verbindung des ebenbildlichen Subjektes und abbildlichen Objektes des Erkennens mit dem ursprünglichen und urbildlichen Subjekt-Objekt, mit Gott und den Ideen. Gott ist das Ursein. In seiner Idee liegt die Idee der Welt begründet. Deshalb ist er allem Sein transzendent und immanent zugleich. Hierin liegt die reale Wechselbeziehung begründet. Er ist das absolut wissende Subjekt-Objekt, das die Idee des Wissens in sich trägt, aber auch außer sich, immanent dem menschlichen Geiste verwirklichen will.

Im absolut realen Wissen ist die Dialektik des Selbstbewußtseins des menschlichen Geistes so weit getrieben, daß er sich vom Begriff zur Idee zu erheben vermag, zu dem den Begriff begreifenden Geiste. Nun begreift er sich selbst und alles in und aus dem absoluten Geiste. Jetzt offenbart sich der reale Zusammenhang, die reale Einheit von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Geist und Wahrheit, die Immanenz der Wahrheit im denkenden Geiste. Nun kann die Selbstgewißheit des menschlichen Geistes in absolute Einheit und Übereinstimmung mit den Objekten treten und die ursprüngliche, urbildliche Wechselwirkung, Einheit und Übereinstimmung wieder herstellen. Das geheimnisvolle Band des Geistes mit der Wahrheit wird klar. Subjekt und Objekt stammen von einem absoluten Subjekt-Objekt. Dieses ist der absolute Urgrund, die Idee Gottes. Zu ihm kehrt der menschliche Geist zurück, um alles in und aus ihm zu begründen und zu erkennen. Der absolute Urgrund erschließt sich ihm. Mit der wahren Erkenntnis Gottes ist zugleich wahre und vollkommene Erkenntnis des eigenen Wesens und des Wesens der Welt gegeben.

Der Geist erkennt in Gott das wahre Prinzip alles Denkens und Seins und tritt in die Immanenz mit Gott. Damit endigt die Dialektik des Selbstbewußtseins des menschlichen Geistes, und es beginnt eine wahrhaft positive Philosophie. Durch die Vollendung der Dialektik des Selbstbewußtseins und der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes ist die wahre, objektiv fortschreitende, die ursprüngliche Ordnung der Dinge wiederherstellende Methode der sich in und aus Gott begründenden Erkenntnis gefunden und damit erst ein wahrhaft objektives Erkennen und Wissen möglich. Das freie Verhältnis Gottes und des Geistes in der Immanenz des menschlichen Geistes in Gott, ist in seiner letzten, höchsten und geistigen Form Offenbarung. Gott offenbart sich dem menschlichen Geiste in seinem Erkennen, Wollen und Wirken. Der Mensch realisiert diese Offenbarung Gottes, das ist seine freie Immanenz in Gott. Wenn die Dialektik des Selbstbewußtseins zu Ende gekommen ist und die ursprüngliche

Einheit von Denken und Sein im Prinzip ſtatt gefunden hat, hört dieſe Dialektik der zum Urgrunde aufſteigenden ſubjektiven, negativen, regreſſiven, induktiven, analytiſchen Philoſophie auf. Alsdann beginnt die wahrhaft poſitive Philoſophie, die Ordnung der Dinge in ihrer Idee wiederherſtellende Wiſſenſchaft, die eigentliche Wiſſenſchaft, die Metaphyſik. Das abſolut reale Wiſſen iſt alſo Ziel und Ende der Erkenntnislehre und Anfang der Metaphyſik. „Die Idee des Wiſſens führt auf die Idee des außer dieſem beſtehenden Seins, und auf eine Realphiloſophie" (Zt. Bd. 38, S. 117).

III. TEIL.

Metaphyſik.

I. Weſen und Bedeutung der Metaphyſik.

Erkenntnislehre und Metaphyſik ſind zwei dem Inhalte, der Form und Methode nach grundverſchiedene Wiſſenſchaften. Deshalb ſind ſie nicht mit einander zu verwechſeln oder zu identifizieren. Die Metaphyſik iſt die Lehre von dem abſolut wirklich Seienden, dem ὄντως ὄν. Sie iſt mithin eine poſitive, ja die poſitivſte Wiſſenſchaft, welche die poſitive Form des Abſoluten in ſeiner Offenbarung entwickelt. War die Erkenntnislehre die ſubjektive Selbſtbegründung, ſo iſt die Metaphyſik die objektive Selbſtbegründung. Sie ſtellt „das Weſen Gottes, der Welt und des Menſchen an ſich, in ſeiner Erſcheinung und Wirklichkeit dar, wie es objektiv iſt und durch Gott begründet und wirklich wird, dann wie das ſo von Gott begründete ſubjektiv wirklich, d. h. durch den Menſchen frei realiſiert, Tat ſeiner Freiheit wird" (Pb 499).

Das Weſen der Metaphyſik beſteht darin, daß ſie den Gang der Wirklichkeit ſelbſt darſtellt, wie ſie urſprünglich von Gott begründet iſt. Ihre Dialektik iſt objektiv real und entſpricht der Wirklichkeit in ihrer objektiven Ordnung. Sie iſt ein progreſſives Fortſchreiten von der Idee zum Weſen und zur Erſcheinung, um dieſe in und aus der Idee und dem Weſen ſelbſt zu begründen. Ausgangspunkt iſt das Gottesbewußtſein, die Idee Gottes, in und aus der ſie die Idee der Welt und die wirkliche Welt begründet, ihr Ziel iſt die vollkommene Vermittlung und Einheit von Gottesbewußtſein, Weltbewußtſein und Selbſtbewußtſein. Die wahre und eigentliche Bedeutung der Metaphyſik beſteht darin, daß ſie die Erkenntnis des Weſens Gottes, der Welt und des Menſchen an ſich und in ihrer Erſcheinung und der durch ſie vermittelten Wirklichkeit vermittelt. Sie betrachtet alſo: 1. Gottes ewige Selbſtoffenbarung an und für ſich, 2. die in der Idee Gottes begründete Idee der Welt, 3. die Realiſierung der Idee der Welt, 4. die wirkliche Welt. Die wirkliche Welt beſteht aus dem Ternar von Geiſt, Menſch und Natur. So iſt die Metaphyſik alſo erſtens ſpekulative Theologie, als Gottes ewige und abſolute Selbſtoffenbarung, und zweitens ſpekulative Kosmologie und Pneumatologie, als die durch die abſolute Selbſtoffenbarung Gottes bedingte Weltoffenbarung.

II. Das Weſen.

1. Der Begriff des Weſens.

a) Das logiſche Weſen.

Das logiſche Weſen wird mit Hilfe der Denkgeſetze begründet und beſtimmt. Es iſt entweder ſubjektiv-formal oder objektiv-real, ontologiſch.

Das erſte Denkgeſetz iſt der Satz der Identität, A = A, d. h. das Denkobjekt A iſt mit ſich ſelbſt identiſch und ſetzt ſich im erſten A als die reine und unbeſtimmte, im zweiten A aber als die reine und beſtimmte Einheit ſeiner ſelbſt. Somit iſt in A = A die Einheit als Einheit wirklich geſetzt, d. h. die reine, wirkliche, objektive Einheit, Selbſtgleichheit, Selbſtunterſcheidung, Selbſtproduzierung und Selbſterfaſſung in derſelben. In dieſer wirklich geſetzten, unmittelbaren und weſentlichen Einheit A = A iſt erſt eine Vielheit denkbar. Aus ihr iſt erſt die mittelbare, zerlegbare Einheit A = abcd . . ., die Einheit der Vielheit und der eigenſchaftlichen Inhaltsbeſtimmungen, abzuleiten. Denn die weſentliche Beſtimmung und Angemeſſenheit des Weſens iſt nur aus der reinen Beſtimmung des Weſens erſichtlich. Das Identitätsgeſetz hat aber nicht nur allgemeine, ſubjektive Geltung, ſondern auch objektive Gültigkeit. Denn logiſches Denken iſt als ſolches naturgemäß weſentlich ontologiſches, metaphyſiſches, objektives Denken, ein Nachdenken des ſchon Gedachten. Damit iſt alſo nach dem Identitätsgeſetz A = A das logiſche Weſen begründet, beſtimmt und geſetzt als das produzierende, verbindende, zuſammenhaltende, ordnende und tragende Prinzip.

Das erſte Denkgeſetz in negativer Wendung iſt der Satz des verneinenden Widerſpruchs, A = nicht non-A. Bedeutet A = A die poſitive Setzung, ſo A = nicht non-A die poſitive Nichtſetzung, d. h. das darf nicht in und vom Weſen gedacht werden, was das Weſen in ſeiner weſentlichſten Beſtimmung aufheben würde. Das Gedachte muß überhaupt ein Seiendes und logiſches Subjekt ſein. Widerſprechen die Prädikate dem Weſen nicht, ſo ſtimmen ſie auch unter einander überein. In der tieferen Selbſtunterſcheidung und Selbſterfaſſung des reinen Weſens liegt auch die Tiefe und der Reichtum des Weſens, die Bezwingung und Ausgleichung ſeiner Widerſprüche. Erſt durch die weſentliche Selbſtbeſtimmung, Selbſtunterſcheidung und Selbſterfaſſung iſt erſichtlich, was dem Weſen entſpricht oder widerſpricht, welche Widerſprüche es bezwingen kann und welche nicht.

Das zweite Denkgeſetz iſt der Satz des zureichenden Grundes, der die durchgängige Beſtimmtheit des Inhaltes und Umfanges ausdrückt. Das Weſen iſt eine weſentlich beſtimmte Einheit, und ſo durchaus beſtimmt und ſich ſelbſt wie auch ſeine Natur beſtimmend, welche das Widerſprechende und Nichtzudenkende, aber auch das Angemeſſene und Entſprechende zeigt, das zu ſetzen iſt. Damit ſchließt es jede Unbeſtimmtheit und alles Weſensfremde aus und erweiſt ſich in ſeiner weſentlich beſtimmten

Einheit als der zureichende Grund alles deſſen, was in ihm geſetzt und nicht geſetzt iſt oder ſogar ausgeſchloſſen werden muß.

Das abſtrakt logiſche Weſen iſt als die reine Selbſtunterſcheidung eine abſtrakte Selbſtgleichheit des bloßen Seins, nicht aber des Weſens. Die abſtrakt-logiſche Beſtimmung des Weſens kommt allen Weſen zu. Das reale Weſen aber iſt ein nach Inhalt und Form beſtimmtes Weſen. Erſt durch die reale Beſtimmung des Weſens wird erkannt und entſchieden, wie das Weſen Grund, Einheit, Subſtanz und Urſache iſt, durch ſie allein kann die beſtimmte Organiſation und Natur des Weſens erkannt werden. Ohne reales Weſen, als Real- und Formalprinzip, gibt es auch kein logiſches Weſen, kein logiſches Subjekt, kein Seiendes, keine Einheit und Verbindung der Kategorien. Deshalb muß vom logiſchen Weſen zum wahrhaft realen Weſen fortgeſchritten werden.

b) Das reale Weſen.

Das Weſen iſt das aus, durch, in und für ſich ſelbſt beſtehende, beharrende und ruhende Sein, das reine urſprüngliche und abſolute Sein, von welchem jedes andere Sein abgeleitet iſt und darin ſeinen Beſtand hat. Nur vom Weſen kann man ſagen, daß es eigentliches Sein iſt und hat, daß es ſchlechthin i ſt. Denn alles andere ſog. Sein iſt nur Wandel und Werden. Das Weſen iſt das reine und weſentliche, das ſich nur auf ſich ſelbſt beziehende Prinzip, die ſich ſelbſt produzierende unveränderliche Einheit ſeiner ſelbſt, in der erſt die Einheit ſeiner Natur und Organiſation möglich und wirklich iſt. Es iſt im poſitiven Sinne e i n fach. Jede Teilvorſtellung iſt von ihm ausgeſchloſſen, weil es ſeine Beſtimmung ſelbſt als Selbſt ganz und ungeteilt iſt. Es iſt ſich immer als Ganzes Inhalt und Gegenſtand ſeiner ſelbſt, ſich ſelbſt Subjekt-Objekt. Das Weſen ſetzt ſich ſelbſt in ſeiner ſich ſelbſt immerfort produzierenden und affirmierenden Tätigkeit. Seine reine Selbſtbeziehung iſt ſeine eigene expandierende und kontrahierende Tätigkeit, welche ſeine Sichſelbſtgleichheit, Unveränderlichkeit und Selbſtbewegung, ſeine eigene einfache objektive Selbſtpoſition, ſein Inſichſelbſtſein und das Beruhen auf ſich ſelbſt iſt.

Die Art und Weiſe dieſer Beziehung des Weſens auf ſich ſelbſt iſt die beſtimmte Form des Weſens, die forma essentialis. Sie iſt bei den verſchiedenen Weſen verſchieden und macht ein Weſen zu dieſem oder jenem beſtimmten Weſen. Durch ſie entſtehen die einzelnen Arten der Weſen. In der Selbſtbezogenheit und Einheit des Weſens liegt die Vielheit der Inhaltsbeſtimmungen beſchloſſen. „Das Ruhen, Beharren in der Vielheit der Beſtimmungen, und der durch ſie beſtimmten Tätigkeiten iſt doch nichts anders, als das einfache Inſichſein, Inſichbeſtehen, Inſichbeſtandhaben- und Behaupten, und durch dieſes gibt das Weſen Allem in ſich ſelbſt Beſtand und beherrſcht es. Dieſes iſt aber eben nur der wirklich gedachte Begriff des Weſens, des rein immanenten, weſentlichen Beſtehens aus, durch und in ſich“ (IGb 109).

Das Weſen als reine, weſentliche Einheit und Immanenz iſt das Prinzip aller Inhärenz. Die Vielheit iſt erſt in und durch die weſentliche und

wirkliche Einheit geſetzt. „Dieſes iſt die einfache, abſolute Poſition. Die nächſte Poſition iſt die Subſtanz, Natur des Weſens, welcher die Vielheit inhäriert, oder die erſt in Bezug auf die Vielheit, Einheit, kurz die relative Einheit im Unterſchiede zu der abſoluten Einheit des Weſens, als Einheit ſeiner ſelbſt iſt. Dieſe iſt daher als ſolche an und für ſich beſtimmt und ſich ſelbſt beſtimmend, und daher nicht bloß Reales im Gegenſatze der Form, des Idealen, ſondern ſie iſt die wirkliche Einheit, Prinzip des Realen und Idealen, oder ſie iſt ſelbſt an ſich ſowohl real, als ideal, oder als Reales ideal und als Ideales real. Sie iſt unveränderliche Grundlage, unaufhebbare Monas, ſich unveränderlich ſelbſt gleich; aber dieſe unveränderliche Realität iſt zugleich ihre eigene Beſtimmung, ihre Selbſtbeziehung, alſo Idealität, Form, unveränderliche, ſich ſtets gleichbleibende Form für alle ſekundäre Form, für die Vielheit, die ſubſtanzielle Einheit oder ihre Natur" (IGb 110)

Das Weſen iſt ſowohl Real- als auch Formalprinzip, d. h. Prinzip des Realismus und Idealismus. Durch dieſe Beſtimmung des Weſens wird auf den letzten abſoluten Grund der urſprünglichen Realität und Idealität zurückgegangen, der beide in ſich und mit einander vereinigt. Mit der Beſtimmung des Weſens als Real- und Formalprinzip wird ein wahrhaftiger Ideal-Realismus begründet. Denn als die Einheit ſeiner ſelbſt iſt das Weſen beides mit gleicher Urſprünglichkeit und ſelbſt das wahre Prinzip und die rechte Vereinigung der beiden.

2. Weſen und Natur.

Weſen und Natur ſind zu ſcheiden und zu unterſcheiden. Das Weſen iſt das die Natur beſtimmende Urſein, die Natur iſt die bleibende, eigentümliche, feſte und weſentliche Beſtimmtheit des Weſens; das Weſen iſt das Primitive, die Natur das Sekundäre, die abgeleitete Eigentümlichkeit.

Erſt durch die wahre Beſtimmung des Weſens iſt die wahre Beſtimmung der Natur möglich. Denn das Weſen iſt Real- und Formalprinzip der Natur, das Grundprinzip aller Verhältniſſe und Tätigkeiten in und außer ſich. Es beſtimmt die Natur als ſeine Organiſation dem Inhalte wie der Form nach. Das Weſen iſt Selbſtbeſtandteil, in dem alles andere ſeinen Beſtand hat. Durch die Natur iſt das innere Leben des Weſens bedingt und vermittelt. Sie beſtimmt die beſtimmte Art der Tätigkeit und des Lebens des Weſens.

Die Hervorbringung der Natur des Weſens iſt eine lebendige, wirkliche Erzeugung. Die Natur liegt nicht ſchon im Weſen fertig, auch nicht als Anlage, — was keine lebendige Erzeugung, ſondern nurmehr unlebendige, geiſtloſe Evolution wäre, — ſondern die Natur iſt durch die Selbſtproduzierung und Organiſation des Weſens ſelbſt da. Das Weſen iſt ſich ſtets ſelbſtſetzende Tätigkeit und alſo realer Grund der Erzeugung und Vermittlung ſeiner Natur. Das reale Weſen iſt ein lebendiges, organiſierendes Prinzip. In ſeiner Selbſtproduzierung produziert es auch ſeine Natur oder Organiſation. So iſt es der erzeugende, vermittelnde und vollendende Grund ſeiner Organiſation. Das Weſen iſt als das Prinzip des Realen und For-

malen die Urſache, von der Natur aber kann das nur im Sinne von werkzeuglicher Urſache geſagt werden. „Das Weſen iſt nicht bloß die lebendig erzeugende Kraft, ſondern auch das erzeugende Geſetz, der Typus, die Form, wie oder wonach es erzeugt: kurz das Weſen iſt nicht bloß Real-, ſondern auch Ideal- oder Formalprinzip der Organiſation oder ſeiner Natur. Es beſtimmt daher den ganzen Charakter der Organiſation im Einzelnen und Ganzen, alſo ſowohl der Qualität als Quantität nach; die Art und Anzahl der Syſteme, Organe, Elemente und die Art ihrer Verbindung, kurz ihr ganzes inneres und äußeres Verhältnis, und bedingt ſo, die durch ſie beſtimmten Tätigkeiten, Funktionen, Prozeſſe uſw., und das Verhältnis der Organiſation nach außen, zur Außenwelt. So wie das Weſen das Alles erzeugende und vermittelnde Prinzip und ſo der terminus a quo und per quem der ganzen Organiſation iſt, ſo iſt es auch der Zweck, der terminus ad quem derſelben. Es iſt daher das Weſen ſowohl erzeugendes, als auch erhaltendes, vermittelndes und vollendendes Prinzip der Organiſation“ (IGb 214 f.).

Die Natur des Weſens entwickelt ſich in und mit dem Weſen ſelbſt. Die ganze Organiſation iſt bedingt und beſtimmt durch die Größe der Konzentration, der Innigkeit und Innerlichkeit des Weſens, welches jene nach Intenſität und Extenſität beſtimmt.

Das Weſen iſt das Selbſtändige, das in und durch ſich ſelbſt Beſtand hat und allem andern Sein in und durch ſich Beſtand verleiht. Jedes Weſen produziert ſeine Natur, ſeine ihm eigentümliche und entſprechende Natur. Je vollkommener das Weſen, deſto vollkommener auch ſeine Organiſation. So müſſen Weſen und Natur ſtreng unterſchieden und ihre Beziehungen und Verhältniſſe zu einander herausgearbeitet werden. Denn mit der Gleichſetzung beider, Weſen = Natur, iſt keines von beiden wirklich geſetzt und erklärt, ſondern nur pantheiſtiſchen Irrtümern der Weg bereitet.

3. Die Arten des Weſens.

Es gibt verſchiedene Arten von Weſen, die begründet ſind durch die verſchiedene weſentliche Form, die forma essentialis, d. h. durch die Art und Weiſe, wie ſich das Weſen als die Einheit ſeiner ſelbſt auf ſich ſelbſt bezieht. Je tiefer und umfaſſender dieſe Einheit iſt, deſto vollkommener iſt auch das Weſen, deſto vollkommener aber auch ſeine Natur oder Organiſation. „Der Inhalt und Umfang, die Intenſität und Extenſität des Weſens beſteht in der Vertiefung und Erweiterung durch dieſe, und in der ſich ſo vermittelnden Selbſtbeziehung und Selbſterfaſſung. Dies iſt die weſentliche Selbſtbegrenzung, die Selbſtdefinition, d. h. die weſentliche Beſtimmung, Selbſtbeſtimmung des Weſens. Dieſe beſtimmt dann die ganze Organiſation der Qualität und Quantität, dem Inhalt und Umfange nach“ (IGb 113 f.).

Das Weſen iſt zunächſt allgemeines und individuelles. Jedes Weſen iſt die Einheit ſeiner ſelbſt. Das allgemeine Weſen iſt die Einheit ſeiner ſelbſt und dadurch auch die Einheit der beſonderen Weſen, wie auch dieſes

durch die Einheit ſeiner ſelbſt mittelbar in Einheit mit den übrigen und dem allgemeinen Weſen iſt. So hat jedes für ſich wahre Selbſtändigkeit, wodurch allein eine ſelbſtändige Individualität möglich iſt. „Wie ſich jedes Weſen zu ſeiner Natur, Subſtanz, Organiſation verhält: ſo verhält ſich wiederum das allgemeine Weſen zu den beſonderen Weſen. Wie jenes aus, durch und in ſich ſelbſt beſteht, Beſtand hat ohne ſeine Organiſation, und durch ſein rein weſentliches Beſtehen in ſich ſelbſt dieſer Beſtand in ſich gibt, ſie produziert: ſo beſteht auch das allgemeine Weſen aus, durch und in ſich ſelbſt unabhängig von den beſonderen Weſen, und iſt durch ſein reines in und für ſich ſein eben der Grund der beſonderen Weſen. Dieſe verhalten ſich aber wiederum zu einander und zum allgemeinen Weſen als Weſen, d. h. als aus, durch und in ſich ſelbſt beſtehende Einheiten, Einheiten ihrer ſelbſt; und da jede die Einheit ihrer ſelbſt und ſo die beſondere Einheit und zugleich Einheit der allgemeinen iſt, ſo erfaßt ſie ſich als ſolche“ (IGb 112 f.).

a) Das Weſen der unorganiſchen Natur.

Das niedrigſte und unvollkommenſte Weſen iſt das der unorganiſchen Natur. Die forma essentialis iſt hier bloß ein ſich ſelbſt ſetzender Einheits- und Beziehungspunkt, nur der Schwerpunkt der Vielheit der Teile. Es iſt durch die geringſte Vertiefung und Erweiterung in ſich ſelbſt und durch die ſich ſo vermittelnde Selbſterfaſſung beſtimmt. Daher bringt es auch ſeine Organiſation nur in der einfachſten Form hervor, ohne Syſteme, Organe und Glieder. Durch die oberflächliche Selbſtbeziehung kann ſich das Weſen noch nicht entſchieden genau in ſeiner weſentlichen Selbſtändigkeit erfaſſen. Jedoch herrſcht auch hier eine weſentliche, keine atomiſtiſche Einheit vor. Sie iſt die bildende und erhaltende Kraft des Weſens als das Real- und Formalprinzip. In ihm finden die einzelnen Elemente ihre Beſtimmtheit von Inhalt und Umfang, und in dieſer Beſtimmtheit ihr Sein und ihre Exiſtenz. Das wird bei den Kriſtallen deutlich, wo das unorganiſche Weſen als differenzierende Macht die homogene Materie zu einer beſtimmten Verbindung zwingt und ſie auch in dieſer Verbindung erhält.

Das unorganiſche Weſen vereinigt als die Einheit ſeiner ſelbſt die Teile zu einem Ganzen, in der ſie ſich wechſelſeitig durchdringen und anziehen. Das ſymetriſch konſtituierte Ganze hat in ſich ſelbſt einen Schwerpunkt, von dem aus die wirkliche Vielheit der reell unterſchiedenen Teile beherrſcht und behauptet werden gegen innere und äußere Angriffe. Die bildende Kraft zeigt ſich als Kohäſionskraft fortwährend wirkſam in der Erhaltung des Produktes und iſt beſtrebt, in ihrer Elaſtizität jede eintretende Störung der inneren Verbindung gleich wieder aufzuheben. Immer iſt die Einheit als ſolche wirkſam und durch ſie die Vielheit der Teile des Ganzen. So iſt alſo das unorganiſche Weſen die Einheit ſeiner ſelbſt und dadurch auch die Einheit der Vielheit.

Das unorganiſche Weſen iſt keiner Aſſimilation und Ernährung, keines Wachstums und keiner Fortpflanzung fähig, weil die Einheit ſeines

Wesens nur eine punktuelle Einheit ist. Mit der Bildung der festen Gestalt hat es bereits sein Produktionsvermögen erschöpft. „Es bringt das Wesen der unorganischen Natur in der Kristallisation nur den ruhenden, festen Bestand der Materie hervor zum Halt- und Stützpunkt für die höheren Organismen: es bringt nur die feste Gestalt und den festen Halt für die Tätigkeit und die Prozesse des Lebens hervor" (IGb 117).

b) Das Wesen der lebendigen Natur.

Auch die höhere Organisation ist ein Kristallisationsprozeß, allerdings auf höherer Ebene. Das Wesen der lebendigen Natur ist ein wahrhaft umbildendes Prinzip und daher in sich vollkommen selbständig. Es unterscheidet sich bereits in der Einheit seiner selbst, erfaßt sich in dieser Selbstunterscheidung und gewinnt dadurch schon eine gewisse Macht über sich selbst und seine Organisation, so daß es diese und durch diese die Außenwelt von sich unterscheidet. Da es ein wahrhaft selbständiges und umbildendes Prinzip ist, schreitet es sukzessiv vom Stoffartigen fort zum Ideellen. Dieses Lebensprinzip erschöpft sich nicht in der Bildung einer bestimmten Stufe seiner Organisation, sondern bleibt stets in und nach derselben in sich selbst reflektiert, sich ganz gegenwärtig und produziert aus sich selbst alle Stufen seiner Organisation. Seine Tätigkeit und Bewegung, die jede weitere Eigentätigkeit und Eigenbewegung bedingt, hat es in sich selbst, unabhängig von seiner Organisation. Im Wachstum dehnt es sich aus, um seine Organisation vollständig hervorzubringen. Es vermag sie jedoch nur in ihren einzelnen Teilen neben einander, nicht aber als Ganzes mit einander hervorzubringen. Seine Unvollkommenheit besteht im Mangel an voller Freiheit und Herrschaft über die eigene Organisation und die Außenwelt.

Das Wesen der lebendigen Natur hat sich noch nicht hinlänglich genug in sich selbst vertieft und konzentriert, sich noch zu wenig in sich selbst erweitert und unterschieden, um ein höheres Leben gewinnen zu können. Daher kann es „noch keine konzentriertere, individualisiertere, ideelle Organisation und zwar auf einmal in ihrer ganzen Totalität hervorbringen und sie beherrschen, sie von sich unterscheiden. Es ist deshalb noch zu sehr in seiner Organisation entäußert. Seine Kraft geht zu sehr in der Bildung dieser auf, als daß es sich selbst ihr gegenüber tiefer erfassen, und sich entschiedener zum Objekt machen könnte. Daher bringt es auch nicht seine Organisation gleich als Ganzes hervor, sondern es entwickelt sich die Teile aus den Teilen, und da, wo das Ganze hervortritt, hat es seine Produktionskraft erschöpft, und kann daher nur denselben Kreislauf wiederholen. Daher unterscheidet es sich aber auch nicht selbst bestimmt von der Außenwelt, sondern hängt mit ihr noch unmittelbar, gleichsam stoffartig, zusammen, und die Perzeption derselben ist eine noch ganz dumpfe" (IGb 123).

c) Das Wesen der beseelten Natur.

Das Wesen der beseelten Natur produziert seine Organisation als Ganzes mit allen Organen und Systemen, beherrscht sie und unterscheidet

ſich ſchon beſtimmter von ihnen. Dieſe Unterſcheidung iſt eine Selbſtinnewerdung, welche der beſeelten Natur Empfindung, Selbſtgefühl, Vorſtellung, willkürliche, ſpontane Bewegung und Begehren verleiht. Durch die tiefere und beſtimmtere Selbſterfaſſung unterſcheidet ſich dieſes Weſen von ſeiner Organiſation und Umwelt, bemächtigt ſich ihrer und beſtimmt ſie zu dieſer oder jener Tätigkeit. So erhebt ſich das Tier vom Gemeingefühl der Pflanze zum Selbſtgefühl. Es vermag ſich jedoch noch nicht als Grund ſeiner eigenen Tätigkeit zu erfaſſen, ſich noch nicht ſelbſtbewußt zu unterſcheiden, da es an ſeine Vorſtellung gebunden iſt. Im vorſtellenden Akt erſchöpft es ſich, in der Vorſtellung entäußert es ſich und kann dieſe nicht als ſeine eigene Tätigkeit frei produzieren. Weil es die Vorſtellung nicht ſich ſelbſtbewußt als ſeine eigene vorzuſtellen vermag, kann es noch nicht zum Selbſtbewußtſein und damit zum Denken und ſelbſtbewußten Begehren und Wollen gelangen.

d) Das Weſen des menſchlichen Geiſtes.

Nur das perſönliche Weſen des menſchlichen Geiſtes, die perſönliche Individualität, gelangt durch eine noch tiefere Konzentration und Erweiterung in ſich ſelbſt dahin, daß es ſelbſtbewußten Denkens, Begehrens und Wollens fähig iſt.

Jedes Weſen produziert, geſtaltet und formt ſich ſelbſt. Je tiefer es ſich erfaßt, deſto entwickelter, vollkommener und ideeller iſt ſeine Form und Geſtalt, deſto klarer und beſtimmter aber auch ſeine Selbſtunterſcheidung und Selbſtaffirmation. Indem das Weſen als die Einheit ſeiner ſelbſt ſich ſelbſt produziert, reflektiert es ſich auch ſelbſt zugleich. „Dieſe Reflektion der Produktion beſteht darin, daß das Produzierende im Produkte die es hervorbringende Tätigkeit reproduziert“ (IGb 128). So erfaßt es ſich ſelbſt in der eigenen Produktion als das Produzierende. Im unmittelbaren Produzieren iſt es noch ganz ſeiner Tätigkeit verhaftet, in der mittelbaren dagegen erfaßt es ſich in ſeiner Tätigkeit und wird ſich in ihr ſelbſt objektiv. Dies eignet allen Weſen. Produktion und Reproduktion zeigen ſich in dem Weſen der unorganiſchen Natur als Kriſtalliſationskraft, im Naturweſen als Bildung ſeiner Organiſation bis zur willkürlichen, ſpontanen Bewegung, freien Vorſtellung und praktiſchen Selbſtbeſtimmung. Hier bleibt das Weſen der beſeelten Natur ſtehen. Denn es kann ſeine Vorſtellung nicht reproduzieren und deshalb zu keiner vollen Macht und Herrſchaft über ſein Weſen, ſeine Organiſation und die Außenwelt gelangen.

Beim perſönlichen Weſen des Geiſtes fällt dieſe Verhaftung und Unvollkommenheit fort. „Das reale, objektive Wollen, Wiſſen und Wirken iſt durch das Produzieren, d. h. Wollen, Wiſſen und Wirken des reinen Weſens bedingt. Der Geiſt iſt nur Geiſt, indem er ſich ſelbſt vorſtellend unterſcheidet, und ſich in dieſer Unterſcheidung ſelbſt erfaßt“ (IGb 131 f.). Durch die reine Selbſtunterſcheidung, in welcher der Geiſt ſein eigenes Weſen beſtändig aus, durch und in ſich ſelbſt reflektiert und in ſich zurückkehrt, iſt eine Unterſcheidung der Außenwelt und eine Beziehung zu

derſelben möglich. Erſt durch die Selbſtunterſcheidung und Selbſterfaſſung iſt eine Unterſcheidung und Erfaſſung der Dinge außer ihm möglich. Durch ſeine unmittelbare Selbſtobjektivität und die Erhebung über dieſelbe entſteht die äußere Objektivität. Indem das Subjekt ſich Subjekt-Objekt wird, erfaßt es ſich als die Einheit ſeiner ſelbſt, als das Produzierende und das Produzierte zugleich, und hebt damit die geſetzte Unterſcheidung wieder auf. „Das Selbſtbewußtſein beſteht nur darin, daß ſich das Selbſt oder Ich in der ſich vorſtellenden Unterſcheidung objektiv wird, und ſich erfaßt. Dieſes iſt alsdann die denkende reine Selbſtunterſcheidung und -Erfaſſung, die ſich fortwährend wiederholen muß, um etwas ſelbſtbewußt außer ſich unterſcheiden zu können. Die reine Selbſtunterſcheidung des perſönlichen Weſens iſt ſo eine ſich vorſtellende Tätigkeit, in welcher das vorſtellende Subjekt den vorgeſtellten Akt zugleich wiederholt, oder ſich als das vorſtellende Subjekt und vorgeſtellte Objekt unterſcheidet, und in dieſer Unterſcheidung beider als Eines und dasſelbe reine Weſen oder ſich ſelbſt erfaßt“ (IGb 133). Indem der Geiſt ſeine Tätigkeit produziert und über ſie reflektiert, iſt er nicht mehr wie die anderen Weſen in ihr entäußert, ſondern vermag ſich frei über ſie zu erheben. So kommt er zur unendlichen Freiheit des Selbſtbewußtſeins.

Das Weſen des Geiſtes iſt Perſönlichkeit, welche ein völlig freies, ſich ſelbſt mächtiges, frei beſitzendes und beherrſchendes Weſen, ein überweſentliches Weſen, ein Selbſtweſen iſt. Das Selbſt iſt der innerſte Lebensgrund des Weſens, das Weſen im Weſen. Die Tätigkeit des reinen Weſens iſt eine wollende, wiſſende und wirkende. Hat ſich das Weſen einmal vollkommen erfaßt, ſo ſetzt es ſich als ſolches ununterbrochen fort und erweiſt ſich als ein wahrhaft vollkommenes, zeit-raum freies, ewiges, unwandelbar beharrendes Weſen. Wenn das reine Weſen ſich als Subjekt-Objekt erfaßt hat, macht es ſeine Organiſation zum mittelbaren Objekt und durch ſie die geſamte Außenwelt. In jeder höheren Organiſation beſteht die niedere in höherer, vollkommener und angemeſſener Form. Das Weſen des menſchlichen Geiſtes iſt als die Einheit von Natur und Geiſt der Inbegriff des Weſens und der Prinzipien der ganzen Natur und des Geiſtes. Es produziert in ſich die lebendige und beſeelte Individualität, die von der perſönlich-geiſtigen Individualität beherrſcht wird. Das perſönliche, individuelle Weſen iſt zugleich das allgemeine, ganze Weſen, das alle Schranken niederlegt und zur unendlichen Ergänzung drängt. Art und Gattung iſt in ihm überwunden, ein und dasſelbe, daher ſeine Univerſalität und Unendlichkeit, die unendliche Ergänzungsfähigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit des menſchlichen Individuums.

Das Weſen des Geiſtes iſt die Perſönlichkeit, das aus, durch, in und für ſich ſelbſt beſtehende Sein, das nur durch ſein eigenes Weſen bedingt iſt. Der Geiſt iſt durch ſeine reine Selbſterziehung frei von der Natur und jeder anderen Objektivität. Es iſt Sichſelbſt-Wollen, Wiſſen und Wirken und dadurch auch alles andere wollende, wiſſende und wirkende Subjekt. Perſönlichkeit iſt ein ſich ſelbſt mit Selbſtwiſſen und Selbſtwollen vorſtellendes Weſen, das ſich durch ſeine Selbſtunterſcheidung als reines

Weſen, als aktuellen Geiſt ſetzt. In der Setzung des Selbſt ſetzt es auch alle die in ſeinem Selbſt enthaltenen Eigenſchaften, Tätigkeiten, Verhältniſſe und Zuſtände. Das Weſen der Perſönlichkeit iſt „die Befreiung von aller Beſchränkung, die freie Macht über das Weſen, die unendliche Macht der Selbſtbeſtimmung, die freieſte Selbſterfaſſung und -Erhebung über jede Beſtimmung, die Freiheit vom Sein, das, was alle Schranken aufzuheben vermag" (IGb 150). Die menſchliche Perſönlichkeit iſt das wahrhaft alle Unterſchiede, Gegenſätze und Widerſprüche im Mikrokosmos aufhebende und vermittelnde Prinzip. Hiermit iſt dem Menſchen dieſelbe ſolare Stellung im Mikrokosmos eingeräumt wie in der Anthropologie bei Baader.[1])

III. Die Idee Gottes.

1. Das Daſein Gottes.

Die Idee Gottes iſt die Idee des abſolut vollkommenen Weſens. Die Schwierigkeit der Erkenntnis dieſer höchſten Vernunftidee (Kant) liegt darin, daß der menſchliche Geiſt ſie nur mittelbar erkennen kann, d. h. er kann Gott nur in ſeiner Offenbarung, durch ſeine Schöpfung, durch die Welt erkennen. Die Gotteserkenntnis iſt deshalb von der Welterkenntnis abhängig und vervollkommnet ſich mit dieſer im Laufe der Entwicklung und Geſchichte derſelben. Eine vollkommene Gotteserkenntnis ſetzt daher eine vollkommene Welterkenntnis voraus. Die Welt iſt die Einheit von Natur und Geiſt. Der Gottesbegriff hängt davon ab, wie die Elemente dieſer Einheit gefaßt werden. „Man gelangt ſolange nicht zu einer ſelbſtändigen, abſolut von der Welt freien Gottheit, als man nicht das Weſen des Geiſtes unabhängig und frei von der Natur an und für ſich ſelbſt erkennt" (IGa XV f.). Monismus, bzw. Dualismus, von Natur und Geiſt zieht notwendigerweiſe Monismus, bzw. Dualismus, von Gott und Welt nach ſich. Erſt mit dem wahren Geiſtbegriff erreichen wir auch den wahren Gottesbegriff. Der Begriff Gottes aber iſt der Begriff der abſoluten Natur- und Weltfreiheit.

Nur mit Hilfe einer vollſtändigen Erkenntnislehre, die bis zum letzten, abſoluten Grund alles Seins und Lebens zurückgeht, kann die Lehre vom Daſein Gottes als die ſubjektive Begründung der Idee Gottes im menſchlichen Selbſtbewußtſein aufgeſtellt werden. Deshalb entwickelt Sengler in ſeiner Erkenntnislehre die Idee des Wiſſens, die in ihrer idealen Verwirklichung den menſchlichen Geiſt in unmittelbare Verbindung, Wechſelwirkung und Einheit mit dem Abſoluten treten läßt und eine Erkenntnis der Idee Gottes und der Welt ermöglicht.

Das Daſein Gottes iſt abſolut freie Tat Gottes, der ſein Daſein durch ſein eigenes Weſen ſetzt. Die Lehre vom Daſein Gottes iſt die Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis, der Beweisbarkeit der Exiſtenz Gottes und dem Wege der Gotteserkenntnis, der zur Erkenntnis der Idee

1) Baaders S. W. 5, 31.

Gottes, und damit auch zur Erkenntnis der Idee der Welt führt.

a) Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis.

„Die Erkennbarkeit Gottes gründet ſich auf der einfachen Wahrheit, daß die Welt, durch welche wir Gott allein zu erkennen im Stande ſind, aus dem Weſen Gottes ſtammt" (IGa 2). Gottes eigenes Weſen iſt das Urbild und Prinzip aller Vollkommenheiten. Als ſolches bringt er ſeinem Weſen gemäß auch nur das Vollkommenſte, Ebenbilder und Abbilder ſeines eigenen Weſens, hervor. Die höchſte Vollkommenheit Gottes beſteht nun darin, daß er alle ſeine Vollkommenheiten ewig durch ſein abſolutes Wiſſen und Wollen produziert. Das iſt der Begriff der abſoluten Perſönlichkeit. Die höchſte Vollkommenheit beſteht alſo in Selbſtbewußtſein und Freiheit, in Geiſt- und Perſönlichkeitſein. Dieſe beſitzt Gott auf abſolute Weiſe, der Menſch als das Ebenbild Gottes auf relative Weiſe. „Der Begriff der Perſönlichkeit iſt, ſich ſelbſt und was außer ſich zu wiſſen und zu wollen" (IGa 3). Als Ebenbild Gottes und relative (im Vergleich zu Gottes abſoluter) Perſönlichkeit, beſitzt der Menſch ein abbildliches, relatives Wiſſen ſeiner ſelbſt und all deſſen, was außer ihm iſt. Er hat alſo ein Selbſtbewußtſein, Weltbewußtſein und Gottesbewußtſein, d. h. er kann ſich ſelbſt, die Welt und Gott erkennen. Seine Erkenntnisweiſe iſt allerdings wegen ſeiner Relativität eine unvollkommene und beſchränkte.

Durch die Schöpfung iſt dem menſchlichen Geiſte, wie auch der geſamten Wirklichkeit, die Idee Gottes immanent. Deshalb hat alles in der es urſprünglich begründenden und ihm immerfort immanenten ſchöpferiſchen Idee Gottes ſein Erkenntnisprinzip. Denken und Erkennen der Idee Gottes und der Welt iſt nur ein nachdenkendes Erkennen. [1]) In den Werken Gottes offenbart ſich das Daſein und Weſen Gottes. Dieſe ſeine Offenbarung iſt der Weg zur Gotteserkenntnis. Der Menſch gelangt alſo durch die eigene Selbſterkenntnis und Welterkenntnis zur Gotteserkenntnis. Zur reinen Gotteserkenntnis aber kann der Menſch nur durch theoſophiſche Erhebung und Verſenkung in die Idee Gottes ſelbſt gelangen. Der menſchliche Geiſt beſitzt als Ebenbild Gottes einen intellektuellen anſchauenden Verſtand und ein intellektuelles anſchauendes Denken und Erkennen, worin ſich der Geiſt über ſich ſelbſt zur Ewigkeit und Unendlichkeit zu erheben vermag. Die tiefſte Gotteserkenntnis liegt in der myſtiſchen Schau, deren der Menſch als Geiſt fähig iſt. Sie ſtellt gleichſam eine unio mystica dar. Die myſtiſch-theoſophiſche Gotteserkenntnis iſt eine weſentliche Form der Gotteserkenntnis überhaupt. Denn „ohne reale Vereinigung des Geiſtes mit dem Göttlichen, und unmittelbare Gegenwart dieſes in jenem, im Gefühl und der intellektuellen Anſchauung, gibt es keine reale, lebendig vermittelte Erkenntnis desſelben" (IGa 26). Das nachdenkende Erkennen des menſchlichen Geiſtes iſt auf ſeiner höchſten Stufe intuitiv, wie auch der göttliche Verſtand und das diskurſive Denken und Erkennen Gottes intuitiv ſind. Das intuitive Vermögen des Geiſtes iſt

---

1) Baaders S. W. 2, 328.

Gefühl und Anſchauung. In der Intuition kann das Erkenntnisobjekt in ſeiner ganzen Totalität, in ſeiner ganzen Beſtimmtheit erfaßt werden. Gott iſt das Urbild, der Menſch ſein Ebenbild, beide ſind Geiſt; durch dieſe Ebenbildlichkeit iſt eine Gotteserkenntnis möglich. Objektiv beſteht die Erkennbarkeit Gottes darin, daß er an und für ſich beſtimmt iſt, ſubjektiv darin, daß dieſe Beſtimmungen vom erkennenden menſchlichen Geiſte reproduziert werden können. Sengler bewegt ſich hier vollkommen in den von Baader übernommenen myſtiſch-theoſophiſchen Gedankengängen.

Die Selbſterkenntnis, Welterkenntnis und Gotteserkenntnis iſt dem Menſchen zur Pflicht und Aufgabe gemacht, und nur inſofern erkennt er die Wahrheit, als er in dem erkannten Gegenſtande den ewigen Gedanken (Idee) Gottes, Gott ſelbſt erkennt. Der Menſch als Ebenbild Gottes denkt und erkennt Gott mit Recht nach ſeinem eigenen Weſen, d. h. der Menſch anthropomorphiſiert Gott, wie Gott den Menſchen theomorphiſiert hat (Jakobi) [1]). Die anthropomorphiſtiſche Auffaſſung Gottes iſt zwar berechtigt, aber ſie darf nicht den Fehler machen, daß ſie den empiriſchen Menſchen mit ſeiner Unvollkommenheit zum Maßſtab nimmt. Maßſtab kann nur der urſprüngliche, der ſeiner Idee vollkommen entſprechende Menſch ſein. Zu einer vollkommen adäquaten Gotteserkenntnis kann der Menſch hienieden nicht gelangen.

Sengler wendet ſich ſcharf gegen diejenigen Philoſophen, welche eine Erkennbarkeit Gottes beſtreiten wegen der beſchränkten menſchlichen Natur (Hume, Kant, Jakobi) oder wegen der unbeſchränkten göttlichen Natur (Schleiermacher). Denn „eine nicht auf halbem Wege ſtehen gebliebene, ſondern durchgeführte Erkenntnistheorie zeigt, daß die Formen unſeres Erkennens nicht bloß ſubjektive, ſondern auch objektive Notwendigkeit und Gewißheit haben, daß ſich die Erfahrung nicht bloß auf die Sinnenwelt, ſondern auch auf die übernatürliche Welt bezieht, und dieſelbe uns zur Erkenntnis gegeben iſt. Weil dieſe nun uns vor- d. h. von Gott ewig gedacht und erkannt iſt, und wir dieſes urſprüngliche Denken und Erkennen nur nachdenken, uns ſeine Vermittlung zum Bewußtſein bringen, deshalb iſt auch das Erkennen Gottes kein Erdenken oder Schaffen, ſondern nur Nachdenken ſeines eigenen urſprünglichen Gedankens“ (IGa 7) [2]). Die Idee Gottes kann alſo als das Urbild aus der realen Wirklichkeit der Ebenbilder und Abbilder wahrhaft erkannt werden. Die ſubjektive Gewißheit der Intuition und des Denkens hat ihre objektive Gewißheit und Wahrheit in der geſchichtlichen Wirklichkeit. Damit iſt die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis philoſophiſch bewieſen und begründet.

b) Gottesbeweiſe.

Der religiöſe Menſch hat ein unmittelbares Gottesbewußtſein und bedarf keiner Beweiſe für das Daſein Gottes. Dieſe religiöſe Haltung eines

1) S. a. Baaders S. W. 11, 62.
2) Baaders S. W. 2, 328.

unmittelbaren Gottesbewußtſeins und Gotterlebens Senglers muß vorangeſchickt werden, um ſeine Kritik an den Beweiſen für das Daſein Gottes verſtehen zu können. Eine volle Beweiskraft der Gottesbeweiſe lehnt er überhaupt ab. Zum Verſtändnis ſeiner Auffaſſung und Einſtellung muß ſeine Lehre von der Idee der Welt herangezogen werden, worauf hier nur verwieſen wird, da über ſie an anderer Stelle zu handeln iſt (ſ. S. 80 ff.).

Ein Bedürfnis nach Beweiſen für das Daſein Gottes entſteht erſt dann, wenn das unmittelbare Gottesbewußtſein erſchüttert iſt und der Menſch für ſeinen Glauben an das Daſein Gottes Vernunftgründe verlangt. Aber „mit den Beweiſen vom Daſein Gottes hat es eine eigene Schwierigkeit. Jeder Beweis leitet nämlich etwas Ungewiſſes von etwas Gewiſſem ab. Nun iſt aber das Prinzip aller Wahrheit und Gewißheit Gott. Es ſcheint alſo ein Zirkel zu ſein, Gottes Daſein zu beweiſen, da auf der Gewißheit ſeiner Exiſtenz alle Begründung und Beweisführung beruht" (IGa 33). In den Gottesbeweiſen ſoll allerdings nur verſucht werden, die Gewißheit und Wahrheit der Idee Gottes im menſchlichen Geiſte und in der Welt nachzuweiſen. Objektiv iſt Gott in, aus und durch ſich ſelbſt begründet, ſubjektiv ſoll er mittels Beweiſen aus der natürlichen und geiſtigen Welt, die ja eine Offenbarung Gottes darſtellen, im menſchlichen Geiſte begründet werden. So ergeben ſich alſo zwei Gruppen von Gottesbeweiſen: 1. aus der natürlichen Welt der kosmologiſche und phyſikotheologiſche, 2. aus der geiſtigen Welt der ontologiſche und moraliſche Gottesbeweis.

1.) Die Gottesbeweiſe aus der natürlichen Welt.

Der kosmologiſche Gottesbeweis ſchließt von der zufälligen, wandelbaren Erſcheinung der endlichen Dinge, von dem allgemeinen Begriff der Welt als dem Inbegriff endlicher Dinge, auf ein notwendiges, unendliches und unabhängiges Weſen als deren letzter, abſoluter Grund und bedingende Urſache. „Der Schluß des kosmologiſchen Beweiſes iſt: Oberſatz: Alles Zufällige und Veränderliche hat ein Notwendiges und Unveränderliches, zum Grund. Unterſatz: Die Welt iſt zufällig und veränderlich. Schlußſatz: Alſo hat die Welt ein notwendiges, unveränderliches Weſen zum Grund, und das iſt Gott" (IGa 39). Sengler erklärt den Schlußſatz dieſes Beweiſes für einen Fehlſchluß. Denn nach ihm liegt im Unterſatz ein Fehler, der zu dem falſchen und unberechtigten Sprung im Schlußſatz führt. Die Grundvorausſetzung nämlich, die Welt als Inbegriff zufälliger, endlicher Dinge, ſtimmt nur für die Welt der äußeren Erſcheinung zu, nicht aber für die Welt ihrer Idee und ihrem Weſen nach betrachtet. Denn die Welt iſt eine ſubſtantielle Einheit. Der Erſcheinung liegt die Weltſubſtanz, die Idee der Welt, zu Grunde, nicht aber Gott. Sie iſt der beharrende, ewige Grund der Welt. „Dieſes unveränderliche, notwendige, einheitliche, lebendige, ſubſtantielle und urſächliche Weſen iſt als kein der Welt transzendentes, ſondern immanentes, es iſt innerweltlich, oder das Weſen der Welt" (IG1 30). Mittels des kosmologiſchen Argumentes kann alſo nur ein innerweltlicher, aber kein überweltlicher und von der Welt verſchiedener Weltgrund erſchloſſen werden,

Hätte der menſchliche Geiſt nicht ſchon anderswoher ein Gottesbewußtſein, ſo würde er nie zu der falſchen Schlußweiſe auf die Exiſtenz Gottes kommen.

Der phyſikotheologiſche oder teleologiſche Gottesbeweis begeht den gleichen Fehler. Er ſchließt von dem Organismus der Welt und der ſich darin offenbarenden Ordnung und Zweckmäßigkeit auf einen verſtändigen und allweiſen, nach Abſichten und Zwecken wirkenden Urheber, dieſer aber ſei Gott. In der Welt der Erſcheinung aber ſtehen Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit neben einander, ſowohl in der natürlichen wie in der geiſtigen Welt, ohne Auflöſung dieſes Gegenſatzes und Widerſpruches. Dieſes Problem der Diſſonanz aber löſt ſich für den menſchlichen Geiſt, wenn er ſich von der Erſcheinung zur Idee der Welt erhebt. Ordnung und Zweckmäßigkeit ſind notwendig in der Idee, im Weſen und in der Natur der Welt begründet. Somit kann auch mittels dieſes Beweiſes nicht Gott, ſondern nur die Idee der Welt als die Grundurſache für Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt erſchloſſen werden. Keinesfalls aber kann ohne ein ſchon vorhandenes Gottesbewußtſein ein allweiſer Gott bewieſen werden. Der Gottesgedanke iſt dem menſchlichen Geiſte urſprünglich immanent und in ſeinem Weſen begründet. Weil er Gott ſchon in ſich ſelbſt trägt, ſucht er ihn auch in der zufälligen und zweckmäßigen Welt.

2.) Die Gottesbeweiſe aus der geiſtigen Welt.

In den Beweiſen für das Daſein Gottes aus der geiſtigen Welt geht der menſchliche Geiſt „den innerſten Grund der bisherigen Beweiſe, nämlich auf die dem Geiſte urſprüngliche, und mit ſeinem Weſen unzertrennlich zuſammenhängende Idee Gottes zurück. Der menſchliche Geiſt wendet ſich daher aus der Idee der Welt in ſich ſelbſt zurück und ſucht Gott in und aus ſich ſelbſt zu begründen“ (IGa 48).

Der ontologiſche Gottesbeweis ſchließt von dem Gedanken des allervollkommenſten Weſens auf ſeine objektive Realität. Er ſtützt ſich einfach auf die objektive Realität des menſchlichen Denkens, auf die Übereinſtimmung der Denkgeſetze mit dem Sein. Auch hier kehrt derſelbe Fehlſchluß wieder wie in den früheren Beweiſen. Überhaupt iſt das ontologiſche Argument an ſich, wie es von Anſelmus und Carteſius formuliert iſt, nicht geeignet, Gott in unſerm Bewußtſein zu begründen. Denn Gott iſt nicht bloßer Inbegriff aller Realitäten. Die hier als Realität Gottes angegebene Exiſtenz desſelben iſt eine bloße abſtrakte Exiſtenz des reinen Weſens, und daher kein Beweis für das Daſein Gottes, als des ſchlechthin in, durch und für ſich ſelbſt Seienden. Man kommt auch hier nicht über den bloßen Begriff eines notwendigen Weſens, über die bloße Subſtanz, Idee der Welt als Inbegriff aller Realitäten hinaus.

Der moraliſche Gottesbeweis ſchließt von der moraliſchen Natur des Geſetzes, deren ſittlicher Zweck einen abſoluten Urheber und Geſetzgeber verlangt, auf die Exiſtenz Gottes. Für Kant hat dieſer Beweis allein vollgültige Beweiskraft. Sengler glaubt hierin widerſprechen zu müſſen. Der

moraliſche Gottesbeweis beruht nach Kant auf zwei Vorausſetzungen. Danach aber müßte das eigentliche Reſultat das genaue Gegenteil von dem ergeben, was Kant glaubt erſchließen zu können. Denn nach ſeiner erſten Vorausſetzung: die natürliche und ſittliche Welt und ihre Zwecke ſind heterogen und beruhen auf zwei ſich widerſprechenden Geſetzgebungen, muß man zu dem Schluß kommen, daß der Geſetzgeber dieſer beiden Welten kein abſolut intelligentes, moraliſches, allmächtiges, weiſes Weſen, jedenfalls nicht Gott ſein kann, weil in ſeinem Begriffe liegt, daß er eine vollkommene, in ſich harmoniſche Welt hervorbringt. Seine zweite Vorausſetzung aber, daß es wegen der Disharmonie des natürlichen und moraliſchen Weltzweckes für die ſittliche Würdigkeit und Glückſeligkeit des Menſchen einen intelligenten, moraliſchen und allwiſſenden Richter und Vergelter haben muß, beruht auf ſeinem falſchen Begriff vom Weſen der Sittlichkeit und Glückſeligkeit. Sengler erklärt diesbezüglich im Hinweis auf Spinoza: „Die Sittlichkeit hat ihre Befriedigung und Glückſeligkeit in ſich ſelbſt, wenn ſie aber noch außer derſelben einen Zweck ſucht, ſo iſt ſie nicht die wahre Sittlichkeit, und es fehlt alſo dem, der die Glückſeligkeit durch ſein ſittliches Tun als ein äußeres Gut erreichen will, die ſittliche Würdigkeit. Die Glückſeligkeit beſteht nur in der Realiſierung des Endzwecks oder der Idee, iſt keine äußere Zugabe zur Sittlichkeit" (IGa 59). Für Kant iſt Gott nur ein Deus ex machina, der die Widerſprüche in ſeiner unvollkommenen Schöpfung auszugleichen und die vollkommene Harmonie der Welt hervorzubringen hat. Dies bedeutet aber das Zugeſtändnis einer unvollkommenen Weltenſchöpfung. Der Grund dieſer Unvollkommenheit kann aber nur in Gott ſelbſt liegen. Damit iſt die Idee Gottes, anſtatt begründet, vielmehr aufgehoben. Die vollkommene Harmonie tritt von ſelbſt ein mit der Erreichung des Endzieles der Idee der Welt. Weil „die Geſetze und Zwecke der natürlichen und ſittlichen Welt dieſer immanent ſind und keine Kauſalität außer ihnen ſelbſt erfordern, und ihre Zuſammenſtimmung ebenfalls im Weſen der Welt ſelbſt liegt: ſo iſt die Annahme eines Weſens außer der Welt, (der Idee der Welt) eine völlig grundloſe Hypotheſe" (IGa 61).

Das Ergebnis iſt alſo nach Sengler dieſes: Keiner von den Beweiſen für das Daſein Gottes iſt imſtande, die Idee Gottes zu begründen. Sie führen alle nur auf einen innerweltlichen Grund, die Subſtanz oder Idee der Welt, nicht aber auf die Idee Gottes. Wer ihnen entſcheidende Beweiskraft zugeſteht, ſetzt das Weſen Gottes immer voraus. Der einzige vollgültige Gottesbeweis iſt das unmittelbare Gottesbewußtſein. Dieſe erinnert an Baader [1]), der das Gewiſſen (conscientia), d. i. das unmittelbare Wiſſen um Gott, für den einzigen Beweis für das Daſein Gottes hält. In den Gottesbeweiſen kann das Daſein Gottes nur ſubjektiv gefaßt werden. Objektiv wird es nur erfaßt durch die Beſtimmung des Weſens Gottes. Das objektive Daſein Gottes iſt in, aus und durch ſein eigenes Weſen, unabhängig von unſerem Sein und Denken. Eine objektive Erkenntnis des Daſeins Gottes iſt erſt möglich durch die Erkenntnis des Weſens Gottes.

1) Baaders S. W. 1, 8.

Die Gottesbeweiſe enthalten ein ſtufenweiſes Eindringen in den Weltbegriff, um den Weltgrund zu finden. Der Weg der Gotteserkenntnis iſt alſo eine fortgeſetzte Analyſe des Weltbegriffs. Der Beweis aus der geiſtigen Welt mündet ſchließlich in einen geſchichtlichen Gottesbeweis, der mit ſeinem Begriff der Vorſehung auf einen geiſtigen Weltgrund, auf einen alles durchwaltenden Geiſt ſchließt. Der wahre Gottesbegriff kann jedoch „nicht durch die bisherige Erkenntnis des Daſeins Gottes, ſondern nur durch die ſubjektive, d. h. analytiſche, regreſſive (phänomenologiſche) Erkenntnis des Weſens Gottes gefunden werden" (IGa 67). In der Idee Gottes liegt die Idee der Welt begründet. Das abſolute Weſen iſt die Urſache alles Seins. Deshalb muß von ihm ausgegangen werden. Dieſer Weg aber führt zu einem direkten genetiſchen Beweisverfahren für das Daſein Gottes. Gott iſt der Schöpfung immanent. Daß er exiſtiert iſt Sache des unmittelbaren Wiſſens, das uns im Gewiſſen (Baader) [1]) gegeben iſt. Das Gewiſſen iſt die Stimme Gottes in uns. Dieſes radikale Wiſſen um die Exiſtenz Gottes iſt unvertilgbar.

Sengler glaubt in der Ablehnung der Gottesbeweiſe noch weiter als Kant gehen zu müſſen. Es ſcheint ihm faſt blasphemiſch, daß der menſchliche Geiſt, dem die Idee Gottes eingeboren [2]), immanent iſt, außer ſich ſelbſt noch nach einem Beweis für das Weſen Gottes verlangt. Seine Ablehnung erwächſt aus einer falſchen Frageſtellung, welche er mit Baader [3]) teilt: die Frage iſt nicht o b, ſondern w i e Gott iſt. Er verlangt von den Gottesbeweiſen, außer einem vollgültigen Beweis für das Daſein Gottes, eine Vermittlung einer Gotteserkenntnis ſchlechthin, was natürlich über die Kraft und Bereich des Beweiſes hinausgeht. Sengler iſt aber auch in ſeiner ablehnenden Haltung nicht konſequent. Einen geſchichtlichen und genetiſchen Beweis für das Daſein Gottes, wie er ſagt, will er zulaſſen. Dieſe müſſen aber doch mit denſelben Argumenten wie die übrigen Gottesbeweiſe operieren. Bei den Gottesbeweiſen handelt es ſich überhaupt nur um die auf einem allgemeingültigen Beweis beruhende Gewißheit von Gottes Daſein, nicht aber ſchon um die Gewinnung des wahren Gottesbegriffs in vollem Umfange. Die Tragweite des Gottesbeweiſes reicht zunächſt nur bis zur Anerkennung des Daſeins eines realen Weltgrundes. Das iſt die apoſterioriſche, die erſte Stufe des Gottesbeweiſes. Dann aber iſt die zweite Stufe, die aprioriſche zu beſchreiten, wo aus dem Abſolutheitscharakter dieſes Urſeins der Schluß auf ſeine jede Potentialität ausſchließende unbegrenzte Seinsfülle und Vollkommenheit auf ſeinen Perſönlichkeitscharakter gezogen wird und ſo ein lebendiger Gott als Urgrund aller Dinge erſchloſſen wird. Sengler aber iſt auf der apoſterioriſchen Beweisſtufe ſtehengeblieben und mußte die aprioriſche wegen ſeiner Auffaſſung von der Idee der Welt verwerfen. Seine eigenartige Stellung zu den Gottesbeweiſen iſt nur aus ſeiner religiöſen und philoſophiſchen Einſtellung zu verſtehen; als religiöſer Menſch hatte er ein unmittelbares

1) Baaders S. W. 1, 8.
2) Baaders S. W. 5, 99.
3) Baaders S. W. 5, 219.

Gottesbewußtſein und ließ die Gottesbeweiſe von einer gewiſſen Gottesleugnerei ausgehen [1]), als Philoſoph konnte er infolge ſeiner Lehre von der Idee der Welt nur einen innerweltlichen Weltgrund erſchließen.

2. Weſen und Natur Gottes.

a) Das Weſen Gottes.

Die Erkenntnis des Weſens Gottes iſt der einzigſte Weg zu einer wahren und relativ adäquaten Gotteserkenntnis. Um aber zu der urkundlichen und objektiven, progreſſiven, deduktiven, ſynthetiſchen Begründung des Weſens Gottes zu gelangen, mußte eine ſubjektive, regreſſive, induktive, analytiſche Begründung des Weſens ſchlechthin voraufgehen.

Das Weſen Gottes iſt die Grundbeſtimmung der Idee Gottes. Es iſt causa sui, d. h. es beſteht aus, durch, in und für ſich ſelbſt und iſt zugleich die Urſache für die Natur Gottes. Der Begriff des Weſens Gottes iſt der Begriff abſoluter Vollkommenheit. Als den höchſten Begriff des geiſtigen Weſens haben wir den Begriff der Perſönlichkeit erkannt. Dieſen Begriff müſſen wir Gott beilegen und ſagen, er iſt das abſolute Weſen, die abſolute Perſönlichkeit. Das Weſen der Perſönlichkeit bedeutet „die Befreiung von aller Beſchränkung, die freie Macht über das Weſen, die unendliche Macht der Selbſtbeſtimmung, die freieſte Selbſterfaſſung und -erhebung über jede Beſtimmung, die Freiheit vom Sein, das, was alle Schranken aufzuheben vermag“ (IGb 150). Die abſolute Perſönlichkeit Gottes bedeutet alſo abſolutes, vollkommenes und ewiges Aus-, Durch-, In- und Fürſichſein, abſolut freie Selbſtbeſtimmung. Gott iſt abſolut aus, durch, in und für ſich ſelbſt und alles andere iſt nur aus, durch, in und für ihn, „weil er ſein Weſen oder ſeine Idee nicht zur Vorausſetzung, ſondern lediglich durch ſich ſelbſt hat, und zwar dem Inhalte wie der Form nach“ (IGb 152). Das Weſen Gottes beſteht alſo in ſeiner abſolut ſelbſtbeſtimmenden Tätigkeit, ſeine metaphyſiſche Notwendigkeit in ſeiner freien Selbſtbeſtimmung. Gott iſt abſolut, „weil ſein Weſen der ungeteilte Inbegriff aller Vollkommenheiten, das Ideal derſelben, dem Inhalte wie der Form nach, iſt, er mithin ſein Weſen mit keinem Anderen teilt und daher auch keiner Ergänzung durch ein Anderes bedarf“ (IGb 153). Er iſt einzig in ſeiner Art und abſolut in jeder Beziehung, omnibus numeris absolutus. Die abſolute Perſönlichkeit Gottes ſchließt jede Unvollkommenheit aus. Sie iſt das einzig freie und abſolut ſelbſtändige Weſen. „Das Weſen der abſoluten Perſönlichkeit beſteht alſo darin, daß es abſolut durch freie Selbſtbeſtimmung aus, durch, in und für ſich ſelbſt, und es in keiner Weiſe ſeinem Sein und Daſein nach beſchränkt oder abhängig iſt, ſondern vielmehr durch die Geſchloſſenheit in ſich, und in dieſem Sinne Abgeſchloſſenheit, alle ſolche Schranken und Beſchränkungen aufhebt. Da aber dieſe ſchrankenfreie Wirklichkeit Gottes Alles außer ihm erſt möglich macht, oder Alles außer ihm die Möglichkeit und Wirklichkeit nach nur aus, durch und in ihr beſteht; ſo iſt Gott ſowohl in, als außer ſich unbeſchränkt und ſchrankenfrei; denn alle Schranken beſtehen nur in ſeinem Setzen und

1) Baaders S. W. 9, 34.

Aufheben derſelben" (IGb 155). Gott verwirklicht ſich ſelbſt und ſetzt in der Selbſtverwirklichung ſeines abſoluten Seins, in ſeiner abſoluten Wirklichkeit, die Möglichkeit alles relativen Seins. Alles beſteht aus, durch, in und für ihn. In ſeiner Idee ſind alle anderen Ideen begründet und beſchloſſen. Das abſolute Weſen iſt abſolute Wirklichkeit, in dem jede Möglichkeit aufgehoben und zur Wirklichkeit erhoben iſt.

Gott produziert ſein Weſen auf ewig abſolute Weiſe nach Inhalt und Form. Er hat alſo ſein Weſen nicht zu ſeiner Vorausſetzung und Selbſtproduzierung nötig. Es iſt vielmehr nur in und durch ſeine Selbſtproduzierung, welche causa sui, abſolutes Wiſſen, Wollen und Wirken ſeines reinen Weſens iſt. Die Tätigkeiten Gottes können nur gedacht werden in unendlicher und ewiger Vermittlung ihrer einzelnen Formen, wobei die niederen in die höheren erhoben ſind und ſie vermitteln. Gott produziert alſo ſein Weſen und ſeine Organiſation in den verſchiedenſten Formen des Erkennens, Wiſſens und Wollens. Gott iſt abſoluter Geiſt, vorausſetzungsloſe Urſache ſeiner ſelbſt. Sein Geiſt iſt nur von ſich ſelbſt abhängig. Sein Wille ſetzt wiſſend ſein Weſen. Das Prinzip der Selbſtverwirklichung Gottes iſt der ſich ſelbſt beſtimmende abſolute Wille. Die Selbſtproduktion des abſolut perſönlichen göttlichen Weſens iſt ſelbſtändige, wiſſende und wollende Selbſtbeſtimmung. Ihre Grundformen ſind die anſchauende, die denkende und die durch beide vermittelte erkennende Selbſtunterſcheidung. In der anſchauenden Selbſtunterſcheidung produziert ſich das Weſen als Subjekt und Objekt. Dies iſt aber eine unbeſtimmte, unmittelbare Selbſtunterſcheidung und Selbſterfaſſung, ſo daß der Unterſchied des produzierendes Subjektes und des produzierten Objektes dem Weſen in der Unterſcheidung nicht klar wird und nicht beſtimmt genug hervortritt. Indem es aber ſeine produzierende Tätigkeit reproduziert, um ſich ſelbſt anzuſchauen, reflektiert und erfaßt es ſich als wirkliches Subjekt-Objekt und die Einheit beider, d. h. es wird zum ſelbſtbewußten Subjekt. Das ſich unterſcheidende und objektivierende Subjekt iſt der Geiſt an ſich, „der ſich ſelbſt gegenüberſteht, zum Gegenſtand hat, ſich gegenüberſtellt, und ſich als der ſich gegenüberſtellende und -geſtellte erfaßt, und als die ſich ſelbſt erfaſſende Einheit beider iſt er in ſeinem Anſichſein für- oder vorſichſeiender, und in dem Für- oder Vorſichſein an ſich ſeiender oder an und für oder vor ſich ſeiender Urgeiſt. Er iſt für ſich in ſeinem Anſichſein, und an ſich in dem Fürſichſein, und ſo wirklicher Geiſt" (IGb 165). Im anſchauenden Selbſtbewußtſein hat der Geiſt ein unmittelbares Wiſſen um ſeine Tätigkeit, in welchem er die produzierende Tätigkeit unmittelbar reproduziert und die äußere Vorſtellung zur inneren macht. Erſt im denkenden Selbſtbewußtſein tritt der Geiſt zwiſchen die Vorſtellung und das Objekt und erlangt ein Wiſſen des unmittelbaren Wiſſen ſeiner Tätigkeit. Indem Gott ſich als Subjekt, Objekt und die Einheit beider als wirklich ſeiender ſetzt, hebt er zugleich den Unterſchied ſeiner ſelbſt als Subjekt, Objekt und die Einheit beider wieder auf und ſetzt ihn damit in ſeiner Selbſtbeſtimmung als das, was außer ihm ſein kann, als ein durch ſein Weſen bedingtes Sein. „Die göttliche Perſönlichkeit ſetzt ſich in ihrer

Selbſtverwirklichung als Subjekt, Objekt und die Einheit beider in Einem und Demſelben ununterbrochenen Akt, ſo daß jede der drei Beſtimmtheiten nur dieſelbe Perſönlichkeit Gottes iſt. Im Denken dieſes unmittelbaren reinen Aktes tritt aber der Unterſchied der göttlichen Perſönlichkeit in jeder dieſer drei Beſtimmtheiten für ſich, oder beſonders hervor, es macht ſich die Eigentümlichkeit jedes für ſich im Unterſchiede zu den andern geltend" (IGb 171). So ſetzt ſich Gott in ewiger Selbſtverwirklichung. Das Weſen Gottes iſt Erkenntnis. Er erkennt in ſeinem Weſen die Möglichkeit eines außer ihm möglichen Seins. Gott iſt actus purus. Nichts in ihm iſt nur potentiell, alles iſt abſolute Wirklichkeit. Deshalb ſetzt er das potentielle Sein zugleich mit ſeiner ewigen Selbſtverwirklichung als ein außer ihm beſtehendes Sein, als die Idee der Welt.

Die weſentliche Beſtimmung des Gottesbegriffs iſt die Lehre von der Trinität. Das Weſen Gottes iſt Perſönlichkeit. Das perſönliche Weſen aber iſt ein ſich ſelbſt erkennendes, wollendes und wirkendes. Als ſolches hat es als Subjekt, Objekt und die Einheit beider eine dreifache, weſentliche, das Weſen als ſolches, konſtituierende Form. Nur durch dieſe vermag es eine mannigfaltig vermittelte Natur durch ſeine Selbſtproduzierung zu produzieren. Das perſönliche Weſen Gottes produziert ſich fortwährend als Selbſt ſich ſelbſt als Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt. In dieſem reinen Selbſtbewußtſein erkennt Gott ſein perſönliches Weſen und ſeine Natur und die durch beide begründete Idee der Welt. Die das Weſen Gottes konſtituierenden Prinzipien ſind Vater, Sohn und Geiſt, Subjekt, Objekt und die Einheit beider, alle drei gleichen Weſens. „In jeder Perſon ſetzt ſich das perſönliche Weſen ſelbſt als ſolches, und deshalb iſt dieſes ſelbſt, nur in anderer Form oder Beſtimmung. Daher iſt dieſes Weſen weſentlich mehrperſönlich, und dreiperſönlich iſt es, weil das perſönliche Weſen nur in dieſer Beſtimmung ſich als wirkliche Perſönlichkeit konſtituiert." Die Perſönlichkeit iſt „eine Dreiperſönlichkeit, ein dreifach perſönlicher Unterſchied, nämlich das ſich unterſcheidende Subjekt und das unterſchiedene Objekt und die Einheit beider Perſönlichkeiten, und die Perſönlichkeit an ſich, für ſich und an und für ſich. Dieſes iſt die Beſtimmung des perſönlichen Weſens Gottes, als das als Perſönlichkeit beſtimmte Weſen, das dann auch eine beſtimmte, d. h. der Perſönlichkeit entſprechende Natur produzieren kann. Jeder perſönliche Unterſchied enthält in ſich beſtimmte Proprietäten, die er in ſeiner Selbſtproduzierung produziert und beherrſcht, herrſchende Einheit derſelben iſt" (IGb 195 f.).

Das iſt der wahre Gottesbegriff, aus dem der wahre Weltbegriff folgt, welche nicht nur für die Philoſophie, ſondern auch für die Theologie, für alle Wiſſenſchaften, für alle Gebiete der Wirklichkeit entſcheidend ſind, durch welche alle Objekte der Wirklichkeit in ihrer Eigentümlichkeit, Selbſtändigkeit und Wahrheit erkannt und anerkannt werden können. Die abſolute göttliche Perſönlichkeit iſt das alle Unterſchiede, Gegenſätze und Widerſprüche löſende, in ſich vermittelnde Prinzip des ganzen Univerſums.

b) Die Natur Gottes.

Alles, was in Gott ist, ist nur als ein von ihm durch seine eigene geistige Tätigkeit Gesetztes, Erkanntes, Gewolltes und Gewirktes. Diese Erkenntnisform ist das Wesen Gottes. Die Natur Gottes aber ist das in jener Erkenntnisform Erkannte. Sie besteht also in seinem Wesen und durch sein Wesen. Als das Erkannte, Gewußte und Gewollte ist sie eine Bestimmtheit des Geistes und setzt ihn als Prinzip voraus. Die Natur ist die Vermittlung und Bestimmung des Selbst. Das nächste unmittelbare Objekt des Erkennens, Wollens und Wirkens Gottes ist sein eigenes, reines Selbst und persönliches Wesen. Mittelbares Objekt ist die Natur Gottes. Das Wesen ist Real- und Formalprinzip der Natur. So auch bei Gott. Als absolutes Wesen erzeugt Gott seine Natur in jeder Beziehung auf absolute Weise. Sein absolutes Wesen ist als Realprinzip Urstoff, als Formalprinzip Urform und Urtypus der ganzen Wirklichkeit, causa materialis, formalis und finalis der Natur, erzeugendes, vermittelndes und vollendetes Prinzip der Organisation.

Als absolut vollkommenes Wesen produziert Gott alle Realitäten in sich lebendig in absoluter Form. Deshalb ist sein Wesen nicht das unbestimmte, sondern allerbestimmteste und vermittelste Wesen. In der vollkommensten Form der Selbstproduzierung Gottes entsteht sein Wesen und seine Natur, als die reichste, vermittelste, in sich unterschiedenste und alle realen Unterschiede in sich begreifende. Gott enthält alle Unterschiede, und zwar in absoluter Vermittlung. Diese realen Unterschiede bedeuten aber für ihn keine Beschränkung, sondern vielmehr vollkommene Befreiung von aller Beschränktheit. Alle Gegensätze und Widersprüche sind in der vollkommensten Einheit des göttlichen Wesens ausgeglichen und vereinigt. „Gott ist der Intensität nach das tiefste, der Extensität nach das umfassendste, in beiden das absolute Wesen. Er vermittelt nun das An- und Fürsichsein seines Wesens und seiner Natur durch an und für sich seiende Wesen und Organisationen oder Naturen auf absolute Weise, d. h. er erhebt, als absolutes Wesen, die ihm dienenden selbst zur Absolutheit" (IGb 245 f.). Alle Wesen und Naturen, welche das Wesen und die Natur Gottes vermitteln, werden also in die Absolutheit seines Wesens und seiner Natur erhoben und durch sie bestimmt. Alle Bestimmungen Gottes erhalten durch sein Wesen und seine Natur den Charakter der Absolutheit.

Gott produziert „als an und für sich seiendes Wesen die natürlichen und geistigen Realitäten als seine eigenen, sein eigenes Wesen an sich konstituierenden Bestimmungen, als seine eigene Natur oder Organisation als wirkliche, und durch sie die Welt der Möglichkeit nach" (IGb 249). Das absolute Wesen an sich objektiviert sich selbst und seine Organisation als den Inbegriff aller Realitäten, um sich als die Einheit seiner selbst und seiner Realitäten und somit auch als die Einheit der Welt zu erfassen und sich in absoluter Form zu verwirklichen. „Dieses ist die Produzierung des Wesens Gottes oder die Einheit des Subjekts und Objekts, und diese Einheit, als die Organisation produzierendes Prinzip, ist die Persönlichkeit als Geist, absoluter Geist. Das absolute Wesen hat nun als Seele

ſeine natürlich-geiſtige Organiſation und ſo den Geiſt an ſich produziert; dieſer bringt ſich nun ſelbſt hervor, wird für ſich, objektiviert und realiſiert ſich, und bringt nun ſeine rein geiſtige Organiſation hervor, in welcher er ſich verwirklicht. Das abſolute Weſen als Geiſt hat nun ſich und ſeine Organiſation in der wahren, entſprechenden, abſoluten Form, oder ſeine Idee als ſolche zum Inhalt und Objekt, und produziert ſie, und damit die Idee der Welt. Der Geiſt, als Prinzip der geiſtigen Organiſation oder Natur, produziert dieſe nun, wie die Seele ſie als natürlich-geiſtige produziert, als rein geiſtige mit ihren Einheiten oder Syſtemen; dieſe ſind die rein geiſtigen Erkenntnis-, Gefühls- und Willensbeſtimmungen, durch die der Geiſt ſeine Idee als ſolche, d. h. die abſolute Form ſeiner Organiſation produziert und erfaßt" (IGb 250). Seele und Geiſt ſind die Prinzipien der göttlichen Organiſation, ohne die Gott keine abſolut reale Perſönlichkeit iſt. So hat er erſt eine wahre, vollſtändige Natur, aus der die Eigenſchaften Gottes als immanente Beſtimmungen derſelben hervorgehen, durch welche ſie wahrhaft beſtimmt, begründet und vermittelt ſind.

c) Das Leben Gottes.

Das Leben Gottes iſt vermittelt durch das Weſen und die Natur Gottes, d. h. Gott iſt durch die Selbſtproduzierung ſeines Weſens und ſeiner Natur ein lebendiger Gott, der in ſich ſelbſt ſeine ewige Selbſtbewegung, ſeine abſolute Wirkſamkeit, Wirklichkeit und Befriedigung hat. Leben iſt nur möglich in einem und durch einen Organismus, Leib, in dem und durch den es wirkſam und wirklich iſt. Die Seele iſt das Innere, unſichtbar wirkende Prinzip, der Leib iſt das Äußere, das ſich das Weſen, die Seele, als ſeine Organiſation produziert, um darin wirkſam zu ſein. Dieſer Leib iſt die Natur Gottes. Göttliches Leben iſt geiſtiges Leben, d. i. abſolutes Wiſſen, Wollen und Wirken. Es iſt ein ewiges, überzeitliches und überräumliches, zeit-raumfreies, Leben, durch welches erſt alles außer Gott möglich iſt. Gottes ewiges, vollendetes Leben iſt harmoniſche, ungehemmte, abſolut vollendete Wirkſamkeit. „Die Unendlichkeit des göttlichen Lebens beſteht darin, daß es keinen Anfang und kein Ende hat, ſondern daß Gott terminus a quo, per quem und ad quem von ſich und Allem iſt, was außer ihm iſt, und ſich immer als ſolches frei produziert" (IGb 273). So ſetzt Gott ſich ſelbſt und durch ſein allmächtiges Weſen, durch die freie Allmacht ſeines Wollens und Wirkens alles außer ſich. Darin beſteht die abſolute Freiheit des göttlichen Lebens, daß Gott aus, durch und in ſich ſelbſt abſoluter terminus ſeiner ſelbſt und alles außer ſich iſt. Dieſe Aſeität in dieſer dreifachen Weiſe iſt als die unbeſchränkte, abſolut freie Wirkſamkeit und Wirklichkeit Gottes das abſolute göttliche Leben. Das abſolut vollkommene Leben, der abſolut vollkommene Beſitz und Genuß dieſes Lebens iſt das vollkommenſte Selbſt- und Lebensgefühl, die vollkommenſte Befriedigung, der, das ganze Weſen Gottes erfüllende und ausfüllende, Gemütszuſtand. Gott beſitzt und genießt ſich in allen ſeinen Vollkommenheiten als Urquelle derſelben; er

beſitzt und genießt ſie auf die vollkommenſte, freieſte Weiſe. Das Leben Gottes iſt das tiefſte, intenſivſte, umfaſſendſte, reichſte, vermittelſte; und ſo iſt es auch das Selbſt- und Lebensgefühl" (IGb 296). Gott iſt die Glückſeligkeit ſelbſt. Sein göttliches Leben iſt der Urtypus und Urquell alles Lebens.

IV. Die Idee der Welt.

1. Die Idee der Welt.

Sengler unterſcheidet eine naturaliſtiſche und idealiſtiſche Weltanſicht. Die erſte läßt die Welt aus der Materie, das Höhere aus dem Niederen, den Geiſt aus der Natur entſtehen. Er bekennt ſich zu der zweiten Weltanſicht, welche die Welt in und aus der Idee Gottes und der Welt begründet ſein läßt. Die Welt entſtammt der Idee der Welt. „Die Idee der Welt iſt dieſer deshalb vorauszuſetzen, weil Sein und Werden ein zweckmäßiges iſt, welches Einſicht, Überlegung, Abſicht vorausſetzt. Dieſes ſind Äußerungen des Verſtandes und Willens, und ſetzen ein wiſſendes und wollendes Subjekt oder Weſen, und in dieſem einen Gedanken (Idee) voraus" (IGb 336). Im Anfange exiſtiert Gott allein. Aber in ſeiner Idee trägt er ſchon die Idee der Welt, die ideelle Wirklichkeit der Welt. Die ideelle Wirklichkeit, Möglichkeit, ſetzt eine reale Wirklichkeit voraus, durch welche ſie entſteht und beſteht, ſich entwickelt und vollendet. Die Welt iſt ein bedingtes Sein, das ein unbedingtes als letzten ewigen Grund vorausſetzt. Der nächſte Grund der Welt iſt die Idee der Welt als das Prinzip der Erſchaffung, Erhaltung, Vermittlung und Vollendung der Welt. Die Idee der Welt iſt eine unerläßlich notwendige Bedingung für die wirkliche Welt. Allem werdenden Sein muß notwendiger Weiſe ein ewiger, beharrender Grund, ein bleibendes, unwandelbares Sein vorausgehen, und das iſt eben die Idee der Welt. Sengler beruft ſich hier ausdrücklich auf Platon und Ariſtoteles, welche dieſe Lehre ſchon gegen die Sophiſten vertreten haben. Mehr aber noch ſcheint dieſer Gedankengang aus einem Ausſpruch Baaders hervorgegangen zu ſein, daß Alles zuvor in der Idee ſein müſſe, bevor es zur Wirklichkeit gelangen könne. [1]

Die Welt entſtammt alſo der Idee der Welt. Jede neue Stufe der Welt iſt durch die Idee der Welt verurſacht, die höhere iſt durch die niedere vermittelt. Aus der Natur und Beſchaffenheit der Welt, wie auch aus der Natur und dem Weſen Gottes, läßt ſich die Notwendigkeit erweiſen, die Idee der Welt als deren Prinzip vorauszuſetzen. Denn Sein und Werden verhalten ſich zweckmäßig, ſetzen alſo ein Weſen, eine Idee voraus. In der Idee der Welt hat alles kreatürliche Sein ſeinen feſten, ewigen Beſtand. Dieſe Idee iſt eine Wirklichkeit, welche alle Möglichkeiten ſchon in ſich trägt, welche ſie zu ſetzen hat. „Die Idee der Welt iſt ſomit die ideell präexiſtierende Welt" (IGb 314). Sie iſt eine Zweckurſache, welche ihre Mittelurſachen beſtimmt und ſich durch ſie verwirklicht.

---

1) Baaders S. W. 13, 135.

Der letzte Urgrund und Urſprung der Welt aber iſt Gott. „Denn Gott iſt das ſich ſelbſt und Alles außer ſich bedingende und ſetzende Prinzip“ (IGb 314). Die Welt iſt begründet und bedingt durch die Idee Gottes. Daher kann die Idee der Welt auch nur wahrhaft erkannt werden in und aus der Idee Gottes. Gott iſt das abſolute Weſen. Durch ſeine ewige Selbſtverwirklichung kommt er aller Möglichkeit zuvor und ſetzt ſie als Möglichkeit eines anderen Seins. Gott iſt abſolut aus, durch, in und für ſich ſelbſt, indem er ſich ſelbſt auf dieſe Weiſe ſetzt. Und nur dadurch kann auch etwas anderes aus, durch, in und für ihn ſein. Indem Gott ſein eigenes Weſen ſetzt, ſetzt er ſeine Natur als Inbegriff ſeiner Qualitäten. „Dieſe ſeine Organiſation vermittelt das Leben Gottes und beide begründen, als die abſolute Wirklichkeit Gottes, die Idee der Welt“ (IGb 316). Die reale Wirklichkeit der Idee Gottes bedeutet alſo die ideelle Wirklichkeit der Welt in der Idee der Welt. So iſt die Idee der Welt dem Inhalte wie der Form nach aus, durch und in der Gottesidee begründet. In der Idee des abſoluten Seins liegt die Idee des relativen Seins, welches die ideelle Wirklichkeit, d. h. die Möglichkeit und Wirklichkeit des relativen Seins enthält. Indem Gott ſeine eigene Idee erkennt, will und wirkt, erkennt, will und wirkt er auch die Idee der Welt. Die Idee Gottes iſt das Urbild, Maß und Norm der Idee der Welt; die Idee der Welt iſt Ebenbild und Abbild der Gottesidee. Deshalb iſt die Welt als Ganzes genommen ſchlechthin vollkommen.

Wie es nur e i n e Idee Gottes gibt und nur einen Maßſtab der Vollkommenheit in und außer Gott, ſo gibt es auch nur e i n e Idee der Welt. Die Wirklichkeit der Gottesidee iſt Real- und Formalprinzip der Weltidee. Die Welt iſt frei von Gott geſetzt als ſeine eigene Tat. Weil die Idee Gottes Prinzip und Prius der Idee der Welt iſt, kann die Welt nicht in gleicher Weiſe ewig ſein wie Gott, ſondern iſt von Ewigkeit her aus, durch und in Gott geſetzt, der alle Möglichkeiten, die in ſeiner Idee liegen auch verwirklichen muß. Sie exiſtiert aus freier Notwendigkeit. Die Idee der Welt iſt inſofern aus, durch und in Gott, als ſie aus, durch und in ſeinem göttlichen Wiſſen, Wollen und Wirken produziert wird. Daher iſt ſie kein im Weſen Gottes ruhendes, ſondern durch Gott bewegtes Sein. In ihr erkennt Gott auch die beſonderen und einzelnen Ideen und verwirklicht auch dieſe. Er hat ein konkretes Allbewußtſein alles Möglichen und Wirklichen, auch des Guten und Böſen. Denn hätte Gott keinen Begriff des Böſen, ſo wäre das Böſe ſchlechthin unmöglich. In der Idee Gottes, und ebendeshalb auch in der Idee der Welt, iſt die Idee des Böſen negiert. Außer Gott aber, in den Geſchöpfen kann dieſe negierte Möglichkeit zur Wirklichkeit werden. Die Idee der Welt hat Fürſichſein und Selbſtändigkeit, inſofern ſie außer dem göttlichen Weſen und der göttlichen Organiſation beſteht und Gott ſie zum Objekt hat. Sie iſt kein Chaos, ſondern wohlgeordnete Harmonie, räumlich und zeitlich beſtimmt durch den Verſtand und Willen Gottes. Sie iſt das von Gott geprägte Muſterbild, das Urbild und Vorbild der wirklichen, geſchaffenen Welt, das von den einzelnen Weſen im Vollendungsprozeß die Verwirklichung

des ihrer Idee gemäßen Seins und Lebens fordert. Alle Weltweſen ſtehen mit einander in harmoniſchem Wechſelverhältnis. Die Idee des niederen Weſens iſt der Möglichkeit nach in der Idee des höheren enthalten, der Wirklichkeit nach jedoch iſt jenes eine Entäußerung des höheren. Das Höhere entſteht nicht aus dem Niederen, der Geiſt nicht aus der Natur. „Aus dieſer (Idee der Welt) geht auch jedes geſchaffene Weſen nur als ſolches hervor, nicht aber aus einem andern Geſchaffenen. Jedes höhere Weſen iſt daher unmittelbar aus der Idee, das Einzelne iſt aus dem Ganzen, aber vermittelt durch das Einzelne, nicht aber aus anderm Einzelnen“ (IGb 326). Die Idee der Welt iſt zweimal vorhanden, ideell in Gottes Erkennen, Wollen und Wirken, reell außer Gott als Real- und Formalprinzip der Welt. In Gott iſt ſie ewig ideell, was ſie reell in der zeitlich-kreatürlichen Ordnung durch die Tätigkeit der Geſchöpfe werden ſoll.

Die Idee der Welt enthält in ſich alle einzelnen Weltideen und ſetzt ſie als eine Alleinheit in einem harmoniſchen Wechſelverhältnis. Die Ideenwelt iſt in Gott in lebendiger, freier und harmoniſcher Bewegung, in deſſen erkennender, wollender und wirkender Tätigkeit ſie ideell als eine totale Alleinheit geſetzt ſind. In dieſer totalen Alleinheit, in der Idee der Welt, ſchließen ſie einander durch ihre allgemeine Einheit ein, aber als Weſenheiten an und für ſich mit beſonderer Beſtimmung ſchließen ſie einander aus. Als Realprinzipien ſind ſie „auf ſich beruhende Einheiten, Einheiten ihrer ſelbſt, Subjekte nicht Attribute, Eigenſchaften oder Verhältniſſe, lebendige, wirkende Kräfte, Mächte, ihren Inhalt zu wirken. Als Formalprinzipien ſind ſie Ur- und Vorbilder der Welt, in denen urſprünglich deren ganzer Inhalt in ſeiner wahren ewigen Form vorgebildet iſt. So ſind ſie Muſterbilder, Zweckurſachen, wie wirkende, als tätige, die Welt ſtets zum Wirken dieſes Zweckes, als Endzweckes, durch beſtimmte Mittel antreibende, ſollizitierende Urſachen. Sie ſind die Urſachen, aus denen, durch die und in denen alles Geſchaffene ſowohl der Materie als der Form nach entſteht und beſteht“ (IGb 337 f.).

Die Idee der Welt beſteht alſo in jeder Form aus, durch und in Gott. Dieſe Abhängigkeit ſchließt jedoch ihre Selbſtändigkeit nicht aus. Sie iſt der terminus a quo, per quem und ad quem, ſowohl Real- als Formalprinzip der wirklichen Welt, der im abſoluten Weſen Gottes begründete Weltgrund. „In der abſoluten dreifach perſönlichen Selbſtbeſtimmung Gottes als Selbſterkennen, Selbſtwollen und Selbſtwirken oder Selbſtverwirklichung ſeines Weſens realiſiert Gott die Idee ſeiner ſelbſt, und damit zugleich einen dreifachen Unterſchied ſeiner dreifachen Einheit, den er als abſolute Einheit ſeiner ſelbſt in ſich aufhebt, außer ſich als dreifach unterſchiedene Weltidee, als Abbild und Ebenbild ſeiner eigenen Idee ſetzt, und ſie im Akte der Schöpfung realiſiert“ (Pb 502). Gott iſt der Herr alles Seins in Anſehen des Entſtehens und Beſtehens, der Entwicklung und Vollendung desſelben. Die Idee Gottes ſchließt in ſich die Idee der Welt. Beide ſind trotz ihrer weſentlichen Verſchiedenheit mit einander verbunden und vereinigt, eins iſt im anderen geſetzt. Das ab-

ſolute Sein iſt im relativen, und das relative im abſoluten. Gott iſt ſeiner Schöpfung wirklich immanent und transzendent zugleich. In dieſer Lehre ſind Monismus und Dualismus zwiſchen Gott und Welt überwunden und die wahre Relation zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf begründet und vermittelt.

2. Die Schöpfung der Welt.

In der Selbſtverwirklichung Gottes, der Idee Gottes, iſt die Möglichkeit eines andern Seins, der Idee der Welt, als Grundbedingung für die Schöpfung der Welt aus dem Nichts geſetzt. Gott kann die Welt nicht unmittelbar erſchaffen, weil er damit den realen Unterſchied zwiſchen ſich ſelbſt und der Welt aufheben würde. Die vermittlende Potenz, die nur in Gott ſelbſt ſein kann und außer- und überweltlich iſt, iſt der von Ewigkeit her gezeugte Sohn. In ihm und durch ihn iſt der Grund der Welt gelegt. Er vermittelt die Weltſchöpfung wie auch die reelle Einheit Gottes mit der Welt. In ſeiner Eigenſchaft als Vermittler iſt er kein anderer, als in der ewigen Immanenz Gottes. „Unmittelbar kann Gott nicht die Welt ſchaffen, denn ſo entſtände nichts anderes, als er ſelbſt, da der Unterſchied vor der Grundlegung der Welt in ihm er ſelbſt iſt. Wollte aber Gott mit der Welt in reeller und doch in vermittelter Einheit ſein, ſo konnte es nicht anders als auf die gedachte Weiſe durch den λόγος ενδιάθετος geſchehen, der λόγος προφόρικος wurde“ (Pa 152). Als letzterer iſt er Weltvernunft, Weltpotenz, in der die Idee der Welt und die einzelnen Ideen enthalten ſind, die in die Zeitlichkeit treten.

In der Wirklichkeit der Idee Gottes beſteht die Möglichkeit der Idee der Welt. „Dieſe Möglichkeit iſt ein Nichtſeiendes, Nochnichtſeiendes, und in dieſem Sinne Nichts in Bezug auf die durch ſie zu erſchaffende Welt als Wirklichkeit“ (IGb 350). Das Werden, die zeitliche Entwicklung der Welt beruht auf dem Gegenſatz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Nichts, die Idee der Welt, muß im poſitiven Sinne, als relatives Nichts, gefaßt werden, als jenes Prinzip, aus dem Gott die Welt erſchaffen hat. „Der Schöpfungsakt beſteht darin, daß die Realität, welche in der Idee der Welt ideell begründet iſt, außer derſelben wirklich wird“ (IGb 356). Dieſer Übergang aus dem Ideelen ins Reelle vollzieht ſich durch die Schöpfertätigkeit Gottes, welche eine freie Willenstat iſt. Jede wahre Möglichkeit in der Idee Gottes und der Welt muß als ſolche verwirklicht werden, weil ſie ein Gut darſtellt. Inſofern liegt die Verwirklichung im Begriffe Gottes und ſtellt eine Notwendigkeit dar. Aber ſeine Begriffsbeſtimmung iſt ſeine freie Selbſtbeſtimmung, und daher iſt die Schöpfung eine freie Tat Gottes. In ſeiner eigenen Idee wirkt Gott die Idee der Welt und läßt ſie durch ſeinen allmächtigen Schöpferwillen aus dem Nichts ins Sein übergehen. Das Geſchöpf muß ſoweit von und außer Gott gewirkt werden, als zu ſeiner Selbſtverwirklichung notwendig iſt.

Das ideale Sein des Geſchöpfes iſt ſein Weſen, welches weſentlich Wille, Trieb, eine ſich ſelbſt ſetzende Macht iſt, zu ſein und zu wirken. „Das ſchöpferiſche Wirken Gottes .... iſt die Erweckung des Tätigkeits-

triebes des Geſchöpfs, welcher der Wille des Geſchöpfs iſt, zu ſein, und dieſes iſt die Selbſtaffirmation desſelben überhaupt. Dieſer Wille iſt das ideelle Sein, oder Weſen des Geſchöpfs, aber als ſolches iſt es ein bloß mögliches, die Macht außer Gott zu ſein. Der Wille iſt die Macht der Selbſtaffirmation, der Selbſtſetzung" (IGb 360). Der in der Idee des Geſchöpfs ideell geſetzte Trieb desſelben zur Selbſtſetzung, Selbſtaffirmation, durch Gott außer der Idee reell gewirkt, zum Wirken angeregt, das iſt der Schöpfungsakt Gottes.

Soweit reicht alſo die ſchöpferiſche Tätigkeit Gottes und da beginnt die Selbſtändigkeit des Geſchöpfes. Der Schöpfungsakt an ſich iſt alſo eine freie Schöpfungstat Gottes, welche die Wirkſamkeit des Geſchöpfs bedingt. „Mit dem Schöpfungsakte Gottes, als Setzung der Selbſtverwirklichungsmacht des Geſchöpfs, iſt dieſes zwar vorhanden, aber bloß als real geſetzte Möglichkeit, Macht, ſich ſelbſt zu verwirklichen" (IGb 363). Der Trieb iſt das reale Sein des Geſchöpfs, die individuell beſtimmte, inhaltvolle und ſubſtantielle Selbſtverwirklichungsmacht, das keimartige Weſen des Geſchöpfs, welches das in Gott beſtehende ideelle Sein, ſeine Idee, zur realen Verwirklichung treiben will. In ſeiner Selbſtaffirmation und Selbſterfaſſung iſt dieſer Trieb das aus, durch, in und für ſich ſelbſt beſtehende Sein, das aus ſich heraus ſein weiteres Daſein und Soſein wirkt. Mit der Setzung des Wirkungstriebes iſt das Weſen als Real- und Formalprinzip geſetzt. Dieſer Trieb liegt als möglicher, ideeller Wille in der Idee. Indem Gott ihn darin als eine Wirkungsmacht erkennt, will und wirkt, erhält er durch Gottes Schöpferallmacht ſeine Selbſtverwirklichungsmacht. „Die Möglichkeit des Geſchöpfs in Gott, wird von Gott gewußt, gewollt und gewirkt, als eine, die ſich ſelbſt wirken kann und ſoll. Es liegt daher in ihr ideell der Trieb und die Macht, ſich ſelbſt zu wirken. Dieſe Macht, als eine wirkliche zu betätigen, oder ihren Inhalt zu wirken, kann ſich die Kreatur nicht ſelbſt geben, ſondern ſie muß ihr von Gott gegeben werden, und in dieſem Geben beſteht eben der Schöpfungsakt" (IGb 365). Der eigentliche Schöpfungsakt an ſich beruht alſo auf der freien Alleinwirkſamkeit Gottes. Die Fortführung desſelben aber, die Selbſtverwirklichung des Geſchöpfs iſt ein bloßes Mitwirken Gottes, das an die Tätigkeit des Geſchöpfs gebunden iſt.

Der Schöpfungsakt bei jeder Zeugung iſt die Beſtimmung des Lebenstriebes des Geſchöpfes zum Sichſelbſtwirken. Der Unterſchied zwiſchen der Urſchöpfertätigkeit und der durch Zeugung vermittelten iſt nur der, daß hier ſchon eine Materie, ein Keim vorhanden iſt, an dem und durch den ſich der Lebenstrieb entwickelt. Die Idee des Geſchöpfs iſt Real- und Formalprinzip. Es ſind dies die durch die beſtimmte Idee beſtimmten Kräfte, die ihre Form als Norm in ſich tragen. Weil die Ideen göttliche Gedanken und Willensbeſtimmungen ſind, iſt Gott in ihnen unmittelbar gegenwärtig und wirkſam. Er iſt der ideellen wie reellen Welt immanent und treibt jedes Sein zu ſeiner Idee gemäßen Verwirklichung und Vollendung.

Die Idee iſt form- und kraftgeladen. Ihr Weſen iſt keine Materie,

ſondern die Kraft, die Materie aus ſich heraus zu wirken. Das Weſen der Materie iſt nämlich Kraft, die Materie ſelbſt aber nur eine Äußerung der Kraft. Die Materie beſteht aus, durch und in der Idee. Außer und neben der Idee gibt es keine Urmaterie.

Jedes Geſchöpf präexiſtiert als ſolches in ſeiner Idee. Gott hat nicht alle Weſen zugleich erſchaffen, ſondern ſeine Schöpfung ſetzt ſich fort in dieſer zeitlichen Welt bis alle Weſen zu ihrer Zeit in ſie eingetreten ſind. Die ſekundäre Schöpfung hat Gott den Geſchöpfen in der Fortpflanzung übertragen. Im Zeugungsakte ſetzt das Geſchöpf räumlich-zeitlich durch pſychiſch-organiſche Vermittlung das im überzeitlichen Schöpfungsakte ſchon geſetzte Geſchöpf. Die durch die Geſchöpfe vermittelte, ſekundäre Schöpfung trägt deutlich ſichtbar die Spuren des Geſchöpfes an ſich.

Mittels des Begriffs der „ſekundären Schöpfung“ will Sengler die unzähligen Mißbildungen, Verfehlungen und Verkehrungen der Idee in der natürlichen wie in der geiſtigen Welt erklären. Er verfällt hierin der Lehre des Generatianismus, nach der das zeugende Prinzip ſowohl den Leib wie auch die Seele und den Geiſt erzeugt. „Das Zeugungsprinzip“ iſt „die ganze Individualität der Eltern, ... die ſowohl den Leib, als auch die Seele oder Geiſt der Kinder erzeugen“ (IGb 381). Er glaubt die Lehre des Generatianismus vertreten zu müſſen, weil er dann die Verfehlungen und Verkehrungen der Idee durch die Geſchöpfe, nicht durch Gott, verurſacht erklären kann und ſomit die Reinheit und Abſolutheit ſeiner Gottesidee gewahrt bleibt. Denn er ſchreibt weiter: „Wenn der Geiſt nicht ſollte erzeugt werden von den Zeugenden, ſondern von Gott, ſo würde auch Gott der Erzeuger der verkehrten geiſtigen Anlagen ſein. Dieſe können doch nicht von Gott hervorgebracht werden“ (IGb 381). Senglers Auffaſſung kommt der Lehre Frohſchammers am nächſten, der eine Umbildung des von Rosmini, Hermes, Klee und Oiſchinger neu belebten Generatianismus verſuchte, indem er den Eltern als causa instrumentalis eine von Gott mitgeteilte, ſekundäre Schöpfungsmacht zuſprach. Aber auch dieſe Lehre wurde von der Kirche verworfen.

3. Die wirkliche Welt.

„Die wirkliche Welt iſt der realiſierte Schöpfungsbegriff durch den Schöpfungsakt“ (IGb 389). Durch den Schöpfungsakt iſt die Welt in Stand geſetzt, ſich ſelbſt zu wirken. Alles Wirkliche iſt nur, inſofern es ſich auch tatſächlich wirkt. Das iſt der Begriff der wirklichen Welt. Es iſt nun Form und Inhalt der wirklichen Welt zu erörtern.

a) Raum und Zeit.

Die erſte allgemeine Form der wirklichen Welt, alles göttlichen wie menſchlichen Wirkens, ſind die Formen von Raum und Zeit. Raum und Zeit ſind bloße Formen des Wirklichen, ſubjektive und objektive Formen des Denkens und Seins, Formen der Körper- wie der Geiſteswelt. Sie haben nur Exiſtenz in und durch die Wirklichkeit. „Nur wo“ und weil „wirkliche Dinge ſind, oder werden, iſt auch Raum und Zeit (IGb

391). Raum und Zeit ſind alſo beſtimmt, begrenzt und beſchränkt durch die Wirklichkeit. Denn das Unbeſtimmte, Maß- und Schrankenloſe kann nicht gedacht werden und iſt nichts Wirkliches. Deshalb muß es ein Allbegrenzendes geben, das ſich ſelbſt und alles außer ſich umfaßt. Dieſer Allumfaſſer und Allbegrenzer iſt Gott, außer und über dem es nichts Wirkliches, alſo auch keinen ihn begrenzenden Raum geben kann.

Wie der Raum durch das Wirkliche — Sein —, ſo iſt die Zeit durch das Werden beſtimmt und begrenzt. Die Zeit iſt die Form des Nacheinander. Das Nacheinander aber iſt eine unvollkommene Form der Zeit, die Form der empiriſchen Zeit dieſer geſchaffenen Welt. Wenn die Idee aber ihre Vollendung erfahren hat, dann hat ſie alle Momente ihrer Inhaltsbeſtimmung nicht mehr wie in dieſer unvollkommenen Zeitform nacheinander, ſondern ſimultan, ineinander und miteinander zugleich in ſich ſelbſt. Dann wird die Zeit zur Ewigkeit. „Es biegt ſich ſo die Zeit als Linie in den Kreis um, und dieſer iſt die Ewigkeit. Die Ewigkeit iſt die Zeit in ihrer Vollendung, oder als vollendet gedacht, in der Alles, zumal, Keines ohne das Andere geſetzt wird“ (IGb 393).

b) Das Gattungsverhältnis.

Die zweite allgemeine Form der wirklichen Welt iſt das Gattungsverhältnis. Alles geſchaffene Sein beſitzt Relativität, die darin beſteht, daß eins nur in Bezug auf das andere da iſt. Weil nichts außer Gott ein abſolutes Ganze darſtellt, gibt es auch außer ihm keine abſolute Selbſtändigkeit im Daſein und Soſein. Er allein iſt infolge ſeiner Abſolutheit frei vom Gattungsverhältnis. Gott konnte in ſeiner Schöpfung keine zweite Ganzheit hervorbringen, weil er dadurch ſich eine zweite Abſolutheit, einen zweiten Gott, entgegengeſtellt und ſich ſelbſt aufgehoben hätte. Deshalb beſitzen alle geſchaffenen Weſen beſchränkte Realität und Vollkommenheit und ſtehen mit einander in einem innigen Wechſelverhältnis zur gegenſeitigen Ergänzung und Vollendung.

Die Welt iſt eine unendliche Vielheit von Weſen außer-, neben- und nacheinander, eine Vielheit verſchiedener Gattungen, Arten und Individuen. Dieſe bilden zwar, ein jedes für ſich, an und für ſich eine Einheit, aber überdies ſtellen ſie auch einzelne, beſondere Teile, Elemente des Weltganzen, der Idee der Welt, dar. Trotz ihrer Verſchiedenheit ſind ſie durch dieſe Idee mit einander verbunden und vereinigt. „Die Welt iſt ein Organismus, deren Glieder die beſonderen, unter ſich verſchiedenen Weltweſen ſind. Alles iſt in Allem, und jedes mit Allem verbunden. Die Gattungen, Arten und Individuen ſtehen mit einander in Verbindung durch ihr gemeinſames Weſen, das in der Gattung allgemein, in der Art beſonders, in den Individuen individuell beſtimmt iſt. So iſt das Allgemeine die Einheit ſeiner ſelbſt, oder es iſt es ſelbſt, und die Einheit ſeiner Arten und Individuen, das Beſondere die Einheit ſeiner ſelbſt, oder es ſelbſt und die Einheit ſeines Allgemeinen und Individuellen, das Individuelle die Einheit ſeiner ſelbſt, oder es ſelbſt, und die Einheit ſeines Beſonderen und Allgemeinen. Das iſt das Gattungs-Verhältnis“ (IGb

403 f.). Jedes Weſen drängt zur Ergänzung und Vervollkommnung durch die andern, um die Einheit als Ganzes und darin die für ſie erreichbare, höchſtmögliche Vollkommenheit zu ſetzen.

Es gibt niedere und höhere Gattungen und Arten, die in einer ſtufenmäßigen Ordnung ſtehen. Die niedere geht der höheren in der zeitlichen Entwicklungsfolge vorauf, weil ſie einfacher iſt und daher ohne jene beſtehen kann. Sie bilden gleichſam die Exiſtenzbaſis für die höheren. „Aber deshalb entſtehen die höheren nicht aus den niederen, ſondern nur mittels ihrer, ſo daß ſie nicht Urſachen, ſondern nur conditio, sine qua non derſelben ſind. Die höheren Stufen können daher nicht aus den niederen, aber die niederen aus den höheren abgeleitet werden. Die höheren enthalten die niederen in ſich, aber nicht die niederen die höheren" (IGb 406). Die höheren Stufen nehmen die niederen in ihre eigene Natur hinein und vervollkommnen ſie ſo. Treten die niederen aber wieder aus den höheren heraus, verlieren ſie die erhaltene Vollendung wieder. Die niederen Stufen ſind Entäußerungen der höheren. Unmittelbar entſteht zwar jede Stufe aus der allgemeinen Idee der Welt, welche ja eigentliche Urſache, Real- und Formalprinzip iſt, mittelbar jedoch ſind die einzelnen Stufen alle durch einander vermittelt.

c) Natur und Geiſt.

Der Raum und Zeit erfüllende Inhalt der wirklichen Welt iſt Natur und Geiſt. Die beiden falſchen und einſeitigen Anſichten von Natur und Geiſt identifizieren entweder beide mit einander oder bringen ſie dualiſtiſch getrennt in unverſöhnlichen Gegenſatz und Widerſpruch. Es muß aber daran feſtgehalten werden, daß zwiſchen beiden eine unleugbare innere Einheit und Gemeinſamkeit beſteht, daß ſie beide durch ein einigendes Band verbunden ſind. „Iſt die Natur das Vorbild des Geiſtes, ſo muß ſie in ſich Geiſtiges haben auf natürliche Weiſe, oder als Natur, und ebenſo muß auch der Geiſt Natürliches, Naturbeſtimmungen in ſich haben, nur auf geiſtige Weiſe, oder als Geiſt. Dieſes iſt das gemeinſame Band" (IGb 437). Die Wechſelwirkung von Natur und Geiſt, oder zwiſchen der natürlichen und der geiſtigen Welt, beruht alſo auf dieſer inneren Einheit. Das Natur und Geiſt und alle Stufen der Schöpfung Verbindende iſt die Idee der Welt. Aber trotz der engen Verbindung, ſind Natur und Geiſt doch weſentlich verſchieden und müſſen unterſchieden werden.

Das Weſen der materiellen Natur iſt geiſtiger Natur. Denn alle Materie iſt geformte Materie. Die Form aber iſt geiſtig und ſtammt aus dem Geiſte. Dieſe Wahrheit erklärt, wie trotz weſentlicher Verſchiedenheit von Natur und Geiſt dennoch eine wahre Einheit beider möglich iſt.

Grundlage und Subſtanz der materiellen Natur iſt jene ideelle Materie, die man kosmiſchen Äther nennt. „In dem kosmiſchen Äther ſind die Bedingungen der weiteren Naturkräfte-, Prozeſſe- und Bildung, zunächſt der ſogenannten Imponderabilien und Elemente, und durch ſie der feſten Körperwelt, der Himmelskörper, Sternen enthalten. Dieſe Kräfte erzeugt der Weltäther nun aus ſich, und mit ihnen die weiteren Prozeſſe und

Bildung" (IGb 421). Chemiſche Kräfte bilden die feſte Geſtalt der Erde. Im Kriſtalliſationsprozeß zeigt ſich das erſte entſchiedene Individualiſationsſtreben der Natur. So ſind die Himmelskörper geworden. Nachdem allem Leben ein feſter Beſtand geſichert war, konnten auch die anderen Schöpfungen hervortreten, die Weſen der unorganiſchen, organiſchen, lebendigen, beſeelten und ſchließlich der geiſtigen Natur. Der Menſch als die Einheit von Natur und Geiſt, die Krone der Schöpfung, iſt zuletzt hervorgetreten, nachdem alles für ihn bereitet war. Der menſchliche Leib iſt materielle Weſenheit, das vollkommenſte Produkt der Naturſubſtanz, Einheit der ganzen Natur, Mikrokosmus. Er iſt durch die ganze Natur vermittelt und macht ſie ſich zum Organ ſeiner Selbſtverwirklichung. Die Naturweſen drücken ihre Idee nur entſtellt und unvollkommen aus. Im Menſchen erſt tritt eine relativ vollkommene Einheit und Vollendung, tritt die Idee in relativer Vollkommenheit hervor. Die menſchliche Seele iſt ein natürlich-geiſtiges Prinzip, welches das eigentliche Weſen des Menſchen hervorzubringen ſucht. Als Geiſtweſen erhebt der Menſch ſich über die Natur. Er wächſt über ſich ſelbſt hinaus zum Ebenbilde Gottes.

Die bekannte natürliche und geiſtige Welt enthält in ihrer realiſierten Weltidee nur einen Bruchteil jener im Weſen Gottes begründeten Idee der Welt, und auch dies noch nicht derſelben entſprechend. Deshalb muß die ſchöpferiſche Tätigkeit Gottes ſich fortſetzen in Erhaltung und Regierung, in Erlöſung und Vollendung der Welt, bis die eigentliche Idee der Welt in ihrem vollen Umfange verwirklicht iſt.

4. Erhaltung und Regierung der Welt.

Die Welt iſt als eine freie Tat von Gott geſetzt, damit ſie freie Tat des Menſchen werde, d. h. der Menſch ſoll in der Schöpfung Gottes Pläne, Abſichten und Zwecke erkennen und mit Gott die Weltſchöpfung fortſetzen und vollenden. Die Erhaltung der Welt iſt jene Tätigkeit Gottes, welche den allgemeinen Beſtand der Welt begründet und Bedingung iſt für jede weitere göttliche und menſchliche Vermittlung, für die Verwirklichung der Pläne, Abſichten und Zwecke Gottes. Die Welt entſpricht ihrer Idee noch nicht. Die Tätigkeit Gottes, welche die Welt zu ihrer ideegemäßen Verwirklichung treibt und ihre vollſtändige Exiſtenz bedingt, iſt die göttliche Erhaltung der Welt. Sie iſt die conditio, sine qua non aller vermittelnden göttlichen Tätigkeit. Da jedes Weſen eine zweifache Inhaltsbeſtimmung aufweiſt, — eine beſtimmte Organiſation und durch die beſtimmte, zu verwirklichende Zwecke, — ſo iſt auch eine doppelte göttliche Tätigkeit als Grundbedingung für die Tätigkeit der Welt erforderlich, nämlich die göttliche Erhaltung und Regierung der Welt.

a) Die göttliche Welterhaltung.

Die Beſtimmung des Begriffs der Erhaltung der Welt hängt weſentlich ab von dem feſtgeſetzten Begriff der Schöpfung der Welt. Die Erhaltung der Welt erſtreckt ſich auf den Beſtand und Fortbeſtand der Sub-

ſtanzen, Kräfte und Wirkungstriebe der Welt. „Die Sicherung des feſten Beſtandes der Welt iſt die allgemeinſte, mithin die Grundbedingung, alſo conditio, sine qua non aller weiteren Beſtimmungen und Verhältniſſe derſelben von Seiten Gottes und der Geſchöpfe; und dieſe Sicherung des feſten Beſtandes iſt der Begriff der Welterhaltung" (IGb 464). Der feſte, geſicherte und vollendete Beſtand der Welt mit all ihren einzelnen Stufen, — denn die verſchiedenen Stufen bedingen und vermitteln einander, die niederen bilden die Vorausſetzung für die höheren, — iſt auch Bedingung für das Wechſelverhältnis von Teleologie und Welterhaltung.

Zum Fortbeſtehen des Geſchöpfes iſt erforderlich: „beſtimmte Lebenskräfte mit denen es wirkt, beſtimmte Formen, Geſetze, nach denen es wirkt, die Anregung und Erregung zum Wirken mit den Kräften und nach den beſtimmten Geſetzen. Dieſe Kräfte, Geſetze, Formen ſind dann zweierlei Art, entweder ſogenannte innere, in der Idee des Geſchöpfs unmittelbar liegende, oder äußere, in der ſogenannten natürlichen und geiſtigen Außenwelt begründete" (IGb 466). Im Schöpfungsakt iſt nur der beſtimmte Selbſtſetzungstrieb des Geſchöpfs geſetzt worden. Dieſem Trieb muß aber ein dauernder Beſtand verliehen und geſichert werden. Das geſchieht durch die angeführten inneren und äußeren Bedingungen, und zwar in einem ſteten, ſtufenweiſen fortſchreitenden Sichſelbſtwirken. Dieſe Bedingungen ſind aber nur im Menſchen, inſofern Gott ſie immerfort im Menſchen wirkt. Die im Schöpfungsakte begründete göttliche Immanenz „der Idee im Geſchöpfe iſt nun fortwährend tätige, auf den Trieb des Geſchöpfes wirkende, ihn ſollizitierende Macht, auf daß es das, was es aus, durch und in der Idee iſt, aus, durch und in ſich ſelbſt ſetze" (IGb 469).

Die erhaltende Tätigkeit Gottes wirkt immerfort die zur Erhaltung der Welt und der Geſchöpfe notwendigen Bedingungen. Es iſt aber kein unmittelbares Wirken Gottes, ſondern nur ein mittelbares. Denn er wirkt nur mit und durch die der Welt und den Geſchöpfen eigene Idee. Das Wirken Gottes zur Welterhaltung in dieſem Sinne iſt alſo ein bloßes Mitwirken, d. h. alles Geſchaffene wirkt ſich immer ſelbſt unter den von Gott geſetzten Bedingungen.

b) Die göttliche Weltregierung.

Die göttliche Regierung der Welt geht auf die Erreichung des Endzweckes der Welt, auf die Geſtaltung derſelben, wie Gott ſie in ſeiner und ihrer Idee gedacht und geſchaut hat. Es iſt demnach eine erlöſende und vollendete göttliche Tätigkeit. Ihrer Form nach iſt ſie bedingt durch die Idee der Welt. Die Idee iſt ziel- und zweckbeſtimmt und ſtrebt nach reſtloſer Verwirklichung. Leiten und Regieren iſt alſo ſchon in ihr ſelbſt gelegen. Zum Regieren iſt Verſtand und Wille nötig, die beide mittels einer geſetzmäßigen Norm einen Endzweck erſtreben. Dieſer iſt beim geiſtigen Weſen ein ethiſcher Zweck, der durch die Idee des Guten beſtimmt iſt. „Wille, Einſicht und Freiheit, und ein vernünftiges Geſetz, welches der Verſtand als ſein Maß, ſeine Norm erkennt und anerkennt,

und der Wille will, und die Macht, diese Einsicht und Absicht auszuführen, sind die notwendigsten Bedingungen alles Regierens" (IGb 483).

Die göttliche Weltregierung hat die in der Idee der Welt begründete Ordnung und Zielstrebigkeit unbedingt aufrechtzuerhalten und gegen alle feindlichen Eingriffe und Störungen von Seiten der freien Wesen siegreich durchzuführen. Die göttliche Tätigkeit der Weltregierung offenbart sich in der Geschichte der Menschheit, in dem Einswerden mit der Idee, in der Aufhebung des Gegensatzes und Widerspruches von Notwendigkeit und Freiheit. „Die Idee der moralischen Welt ist die Notwendigkeit der menschlichen Freiheit, in, mit und durch die Gott die Welt regiert" (IGb 486).

1. Die menschliche Willensfreiheit.

Durch die Idee der Welt und ihre Bestimmtheit ist alles, was werden soll, vorherbestimmt. Mit dieser Vorherbestimmung, welche die göttliche Weltregierung ausführt, und der göttlichen Allwissenheit scheint die Selbstbestimmung und menschliche Willensfreiheit und Wahlfreiheit aufgehoben zu sein. Die Frage ist nun: wie verhalten sich die göttliche Allwissenheit und Vorherbestimmung einerseits und die menschliche Willensfreiheit anderseits zu einander?

Gott erkennt in seiner Allwissenheit die Idee des Menschen und ihr Verhältnis zur Idee der Welt und damit auch die inneren und äußeren Verhältnisse. „Aus dieser Kenntnis und Erkenntnis weiß er auch mit Gewißheit, was dieser oder jener Mensch tun, wie er sich entscheiden wird. Man hebt damit die Wahlfreiheit eines solchen Menschen nicht auf, sondern läßt ihn dieselbe durch die Entschiedenheit seines Willens in diesem oder jenem selbst aufheben, und sie so bekräftigen. Eben weil man die formale Freiheit nie ohne ihren Inhalt, sondern nur in Bezug auf diesen denken kann, deshalb kann man immer ermessen, wie ein gleich anfangs durch seine bestimmte Individualität, Anlage und die äußeren Verhältnisse Bestimmter sich selbst bestimmt" (IGb 491). Der menschliche Wille ist immer entschieden und bestimmt durch sein entschiedenes und bestimmtes Wesen. Gott aber kennt die Idee und dieses Wesen mit allen inneren und äußeren Lebenszuständen und Verhältnissen, und darum erkennt er auch schon im Voraus das Verhalten des Menschen, ohne dessen Freiheit zu beeinträchtigen, ohne seine Handlungen zu bestimmen oder zu beeinflussen. „Gerade weil sich der Wille nach seinem Wesen, seiner Idee und deren Kräfte, Formen und Gesetze, oder in Bezug auf sie, entscheidet, und nicht von außen bestimmt wird, kann man die Entscheidung berechnen" (IGb 492). Die göttliche Allwissenheit steht also nicht im Gegensatze zur menschlichen Willensfreiheit.

2. Das Böse.

Das Böse ist das dem Wesen des Geistes Widersprechende, die Disharmonie und Verkehrung der Lebensgesetze und Lebenskräfte. Es hat seinen Grund im menschlichen Geiste. Der formal-logische Begriff des

Böſen iſt „die, auf dem Selbſtbewußtſein beruhende, Selbſtbeſtimmung des Willens in einer die normalen Verhältniſſe verkehrenden Form" (IGb 507).

Die Möglichkeit des Böſen gehört notwendig zum Begriff der Welt. Die geiſtige Welt beſitzt weſentlich Freiheit, freie Selbſtbeſtimmung. Die Möglichkeit des Böſen liegt in der Wahlfreiheit. Dieſe Möglichkeit muß aber erſt ins menſchliche Bewußtſein getreten ſein. Denn ohne dieſes Bewußtſein gibt es kein wirklich Böſes. Die Möglichkeit des Böſen wird dem Bewußtſein durch die Verſuchung vermittelt. Mit dem wachſenden Leben wachſen auch die Verſuchungen und treten in immer neuen Formen auf. Das Böſe hemmt das Gute. Da jedoch das Gute, und nicht das Böſe, Subſtanz der menſchlichen Natur iſt, ſo iſt der endliche und entſchiedene Sieg des Guten über alles Böſe gewiß. Die Verſuchbarkeit bleibt bis zur abſoluten Vollendung der Welt beſtehen.

Die Wirklichkeit des Böſen ſtammt alſo aus der wahlfreien Selbſtbeſtimmung des Menſchen. Der einzelne Menſch, wie die geſamte Menſchheit, ſchreitet der Idee gemäß fort nach beſtimmten, in der Natur liegenden Entwicklungsgeſetzen vom ſinnlichen zum ſinnlich-geiſtigen und geiſtigen Leben. Der Menſch kann nicht immer und in allen Stadien ſeiner Entwicklung der Verſuchung widerſtehen. Denn der Verſtand beſitzt nicht gleich von Anfang an die volle Gabe der Unterſcheidung von Gut und Böſe. Der Wille hat die Triebe noch nicht in ſeiner Herrſchaft. Wenn ſelbſt der erſte Menſch, unter ſeinen weit günſtigeren inneren und äußeren Verhältniſſen als ſeine geſamte Nachkommenſchaft, verſuchbar war und tatſächlich dem Böſen verfiel, ſo beweiſt das, daß die Wirklichkeit des Böſen notwendig in der menſchlichen Natur gelegen iſt. Sengler ſtimmt mit Baader [1]) darin überein, daß der Urſprung des Böſen weder in Gott noch im Weſen der Welt an ſich, ſondern in der Wahlfreiheit der intelligenten, freien Weſen zu ſuchen iſt.

5. Erlöſung und Vollendung.

Das Böſe und in ſeiner Gefolgſchaft die Übel ſind Hemmungen und Schranken, welche den einzelnen Menſchen, die Völker wie die geſamte Menſchheit nicht zur Vollendung, zur vollkommenen Verwirklichung ihrer Idee kommen laſſen. Die Frage nach der Möglichkeit einer Erlöſung iſt damit beantwortet, daß jene Schranken als aufhebbare Widerſprüche erkannt werden, die nicht zum Weſen und zur Natur der Welt gehören, ſondern ihre Kauſalität in der menſchlichen Wahlfreiheit haben und durch ſie auch im Verlaufe des Erlöſungs- und Vollendungsprozeſſes wieder aufgehoben werden können. Das Böſe iſt eine Verkehrung der Prinzipien des menſchlichen Weſens. Da aber durch das Böſe die Immanenz des Menſchen in Gott nicht objektiv, ſondern nur ſubjektiv aufgehoben iſt, iſt das urſprüngliche Verhältnis wiederherſtellbar, iſt Er-

1) Baaders S. W. 12, 277.

löſung und Vollendung möglich. Wie Baader[1]), ſo nimmt auch Sengler eine dreifache Vermittlungstätigkeit des Logos an: die erſte iſt die, welcher der Kreatur das Daſein gibt; die zweite, welche ihr durch Eingehen in den Logos den feſten Beſtand, die dritte, welche ihr die erlöſende Vollendung verleiht.

a) Die Erlöſung.

Die erlöſende Tätigkeit Gottes hat die Aufgabe, die Welt von den Hemmungen und Verkehrungen der natürlichen und geiſtigen Kräfte zu befreien, damit die Idee der Welt zu ihrer abſoluten Verwirklichung gelangen kann. Die Erlöſung iſt nur möglich durch eine innere moraliſche Umwandlung des natürlichen und geiſtigen Lebens. In dem Bewußtſein von Sünde, Schuld und deren Folge iſt der Anfang der Erlöſung und restitutio in integrum zu ſehen. Jeder, der zum Bewußtſein des wahren Lebens gekommen iſt, fühlt auch die das wahre Leben hemmenden Schranken der Welt. Die Widerſprüche des Daſeins und der Widerſtreit mit der Idee erzeugen in der ganzen Schöpfung, beſonders aber im Menſchen, Sehnſucht nach dem Erlöſer und der Erlöſung. Die alte Welt hat in all ihren Erlöſungsverſuchen kein poſitives Heilmittel gefunden. Der Charakter dieſer unvollkommenen, in ſich zerfallenen und zerriſſenen Welt voll Sünde und Elend, trat um ſo greller hervor, als Chriſtus ſich als das Urbild der Menſchheit und das für die Welt zu realiſierende Ideal offenbarte. In Chriſtus wurde die erlöſende göttliche Tätigkeit innerweltlich, zum herrſchenden Lebensprinzip. Gottheit und Menſchheit ſind in ihm wieder in Einheit getreten, d. h. die Immanenz des Menſchen in Gott und Gottes im Menſchen iſt durch ihn vermittelt und im Prinzip wiederhergeſtellt, damit ſie durch jeden einzelnen Menſchen faktiſch realiſiert werde. Mit Chriſtus beginnt die neue Menſchheit. Er erweckt das volle Bewußtſein von Sünde und Schuld und macht ſomit den Anfang der Erlöſung. Da in ihm die Erlöſung im Prinzip ſchon objektiv vollzogen iſt und nun auch ſubjektiv vom Menſchen verwirklicht werden kann, iſt er die ſichere Bürgſchaft für Erlöſung, Vollendung und Wiedervereinigung mit Gott. Als der Menſch aus der Immanenz in Gott trat, trat auch die Natur aus der Immanenz im Geiſte. Dadurch entſtand der Dualismus von Natur und Geiſt, von Denken und Sein, von Idealität und Realität, von Sein und Sollen. Mit der Wiederherſtellung der urſprünglichen Immanenz in der Erlöſung und Vollendung durch Chriſtus, wird auch dieſer mehrfache Dualismus wieder aufgehoben.

Die Notwendigkeit der Erlöſung liegt in der Idee Gottes und der Welt begründet. Sie iſt deshalb kein willkürlicher, ſondern ein in der Idee liegender notwendiger Akt Gottes. Objektiv iſt die Möglichkeit der Erlöſung von Seiten Gottes bedingt durch die in der Schöpfung begründete Immanenz Gottes in der Welt, ſubjektiv von Seiten der Idee der Welt durch die ihr weſentliche Zielſtrebigkeit und Zweckbeſtimmung. Die Form der Erlöſung iſt bedingt durch die Idee der Welt. Sie vollzieht ſich mittels der natürlichen und geiſtigen Kräfte, welche Gott im Schöpfungsakte in die Schöpfung hineingelegt hat. Weil der Menſch zu allen mög-

1) Baaders S. W. 7, 82.

lichen Formen des Böſen fähig iſt, muß auch die erlöſende Macht Gottes in allen möglichen Formen auftreten, um eine vollkommene Erlöſung und Vollendung zu Stande zu bringen. Das welterlöſende göttliche Wirken iſt „ein intenſiv und extenſiv ſich ſteigernde s Hereintreten Gottes in die Geſchichte, und ſo ein immer mehr zentraleres göttliches Wirken derſelben“ (IGb 561). Das Hereintreten Gottes in die Geſchichte hat ſeinen Höhepunkt erreicht mit der Incarnation des Erlöſers in der Geſtalt Chriſti, der die objektive Erlöſung und Wiedervereinigung mit Gott darſtellt.

Im Weſen des Menſchen liegt an ſich ſchon eine Entäußerung in die Natur, ſo daß auch für den Fall, daß der Abfall des Menſchen von Gott nicht erfolgt wäre, doch eine Erlöſung aus der Natur nötig geweſen wäre. Sengler lehnt ſich hierin mit Baader [1]) an Duns Skotus an, der eine rein abſtrakte Notwendigkeit der Menſchwerdung Chriſti vom Schöpfungsgedanken aus zu konſtruieren verſuchte, weil die Verbindung der Gottheit mit der Menſchheit notwendig geweſen wäre, um das Werk der Schöpfung zu einem durchaus vollkommenen Abſchluß zu bringen. (Chriſtus incarnatus, sed non passus.) In der Incarnation iſt das Reich Gottes in der Welt verwirklicht: das Reich des Vaters, der alles begründet und erſchafft, das Reich des Sohnes, durch den alles erſchaffen, vermittelt und erlöſt iſt, das Reich des Geiſtes, der alles vollendet.

b) Die Vollendung.

Die Vollendung iſt bedingt durch die Erlöſung. Alle erlöſende Tätigkeit Gottes bedeutet zugleich auch ſchon vollendende göttliche Tätigkeit. Chriſtus iſt das erlöſende und vollendende Prinzip, das neue Lebensprinzip der Menſchheit, die Manifeſtation der Idee derſelben. Die Vollendung vollzieht ſich in unendlich vielen Stufen. Auf jeder Stufe ſind aber auch wieder Verkehrungen möglich. Das Böſe und die aus ihm folgenden Übel treten in anderer Geſtalt wieder auf. Obwohl ſich mit der Form und Macht des Böſen die Form und Macht des Guten potenziert, iſt jenes einer abſoluten Vollendung immer noch entgegengeſetzt. Hieraus folgt, daß im Laufe dieſer zeitlichen Entwicklung nur eine relative Vollendung möglich iſt. Jede relative Vollkommenheit iſt im Werden und hängt in ihrer Entwicklung ab von dem Weltganzen. Deshalb kann das einzelne ſeiner abſoluten Vollendung nicht eher entgegenſehen, als bis auch das Ganze vollendet iſt. Die relative Vollendung, die im Diesſeits begonnen, ſetzt ſich im Jenſeits fort bis zur abſoluten Vollendung. Die relative Vollendung vollzieht ſich durch die Idee von Religion, Staat, Sittlichkeit, Sozialität, Kunſt und Wiſſenſchaft.

Die Geſchichte der Menſchheit verläuft in drei großen Perioden: „Die eine, in welcher der Menſch zwar ſeinem Weſen nicht gemäß, ſondern im Gegenſatz und Widerſpruch mit ihm iſt, er aber dieſe nicht erkennt

1) Baaders S. W. 1, 208. 4. 332.

und anerkennt, um diese zu überwinden; eine zweite, in welcher diese Erkenntnis erlangt ist mit der Forderung, diese Gegensätze und Widersprüche zu überwinden; endlich eine dritte, in welcher diese Überwindung vollbracht ist, und damit eine wahrhaft gegensatzlose und widerspruchsfreie harmonische Entwicklung erfolgt" (IGb 646). In der ersten Periode ist eine Vollendung wegen der fehlenden Erkenntnis überhaupt unmöglich, in der zweiten ist nur eine relative möglich, erst in der dritten kann der Anfang zu einer absoluten Vollendung gemacht werden. Das Ziel der relativen Vollendung ist die dem Wesen an sich nach „im Zeitalter des reifen Menschenlebens hervorgebrachte Idee der Menschheit auch zur Wirklichkeit zu bringen. Die Verwirklichung des der Idee gemäßen Lebens in seiner wahren Form in allen Formen und Verhältnissen ist die Aufgabe der absoluten Vollendung" (IGb 647 f.).

Mit der Vollendung des Menschen muß auch eine Umwandlung und Vollendung der Natur einsetzen, (s. a. Baader) [1]), auf daß auch sie zur vollen Verwirklichung ihrer von Gott gesetzten Idee gelangt und der Mensch nicht mehr mit den Naturbestimmtheiten in Konflikt kommt. Alles muß eine volle Harmonie werden. Wie jede niedere Stufe der Natur in eine höhere aufgenommen ihre niedere, unvollkommene Form verliert und in die Wesenheit der höheren umgewandelt wird, so wird sich dann die ganze Natur auch zum Geiste verhalten. „Dieser wandelt sie alle um, veredelt sie, erhebt sie zu sich, macht sie sich zurecht zum vollkommen gehörigen, ihm gehörigen Organ seiner Manifestation" (IGb 651). Das ist die Erlösung und Vollendung der Natur aus ihrem jetzigen unangemessenen und widersprechenden Verhalten zum Geiste.

Die Verwirklichung der absoluten Vollendung der ganzen Welt vollzieht sich in Unsterblichkeit und in einem ewigen Leben, in welchem jedes Wesen die ihm eigene, individuelle und einmalige Idee verwirklicht.

IV. TEIL.

Senglers Stellung in der Geschichte der Philosophie.

Nach dieser Darstellung der Philosophie Jakob Senglers bleibt nur noch die Aufgabe verwandtschaftliche Beziehungen zu anderen Philosophen aufzuzeigen, um zu einem zusammenfassenden Ergebnis zu kommen und ihn in die Geschichte der Philosophie einzuordnen. Aus der Darstellung der Geschichte der Philosophie [2]), die Sengler unter dem dreifachen Gesichtspunkte der subjektiven, objektiven und absoluten Selbstbegründung betrachtet, ergab sich, daß Sengler in Günther, Baader und dem spätern Schelling den Höhepunkt der philosophischen Entwicklung erblickte, welche er selbst aufnehmen und weiterführen wollte. Deshalb

1) Baaders S. W. 2, 29. 4, 409. 9, 344.
2) S. o. S. 23 ff.

iſt zum Abſchluß Senglers Verhältnis zu dieſen drei Philoſophen näherhin zu unterſuchen.

I. Sein Verhältnis zu Günther.

Sengler betrachtet das Syſtem Günthers als den erſten Verſuch einer abſoluten Selbſtbegründung der Philoſophie, die von Baader fortgeſetzt und von dem ſpäteren Schelling zu Ende geführt wurde.

Sengler ſtimmt mit Günther darin überein, daß der Philoſophie und poſitiven Theologie dieſelben Probleme zu löſen aufgetragen ſind. Wie Günther, ſo vertritt auch Sengler leidenſchaftlich die Anſicht, daß das Weſen Gottes abſolute Perſönlichkeit und die Welt durch Kreation entſtanden ſei, d h. durch einen Willensakt Gottes, vermöge deſſen er Weſen ſetzt, die weſentlich von ſeinem Weſen verſchieden ſind. Das Hauptproblem ihrer Philoſophie iſt das der abſoluten Perſönlichkeit Gottes, worauf alle metaphyſiſchen Erörterungen aufbauen. Als ihre Hauptaufgabe betrachten ſie die wiſſenſchaftliche Überwindung des Pantheismus in der neueren Philoſophie. Sengler ſtimmt mit der Lehre Günthers darin überein, daß nur durch die Anerkennung des qualitativen Unterſchiedes zwiſchen Gott und Welt der Pantheismus überwunden und der wahre chriſtliche Theismus gewonnen werden könne. Das geſchöpfliche Daſein iſt nicht durch Selbſtteilung des einen göttlichen Weſens oder durch Emanation aus dem Abſoluten entſtanden, ſondern durch den Schöpfungsakt [1]), in dem Gott die Welt als ein weſentlich von ihm Verſchiedenes erſchuf, deſſen er nicht bedurfte. Die Welt iſt eine freie Schöpfung Gottes, ein Werk ſeines göttlichen Verſtandes und Willens, ein Werk ſeiner Allmacht. Gott iſt der Welt transzendent und immanent zugleich. Da die Welt durch den Schöpfungsakt Gottes exiſtiert, iſt ſie eine Selbſtoffenbarung Gottes. Was von Ewigkeit her in Gottes Gedanken (Ideen) formell vorhanden war, ward durch die Schöpfung in reale Wirklichkeit außer ihm geſetzt. Die Philoſophie Senglers, wie die Günthers, kulminiert in dem wiſſenſchaftlichen Nachweis der Weſensverſchiedenheit von Gott und Welt, Geiſt und Natur. Der Erlöſungsgedanke, der ſich an die Kreationslehre anſchließt, bewegt ſich ganz im Sinne der Lehre des Chriſtentums als der Wiederherſtellung der urſprünglichen Schöpfung (restitutio in integrum). Aus dem Begriff der abſoluten Perſönlichkeit und der Kreation (ex nihilo) allein iſt der wahre theiſtiſche Gottesbegriff zu gewinnen und damit der Sieg über den Pantheismus zu erringen. Wenn wir die Schriften Günthers und Senglers leſen, erſcheint uns der beſtändige Kampf gegen den Pantheismus übertrieben. Wir vergeſſen aber dabei, welche Bedeutung dem Pantheismus in der erſten Hälfte des 19. Jahrhunderts zukam, als er durch den deutſchen Idealismus zur unbedingten Herrſchaft in der Philoſophie gelangt war. Der Kampf gegen den moniſtiſchen Pantheismus wurde durch den betonten Dualismus ganz im Geiſte

1) S. Vorſchule 1, 33 ff. Kreationslehre.

Schlegels geführt. Der Kreationsgedanke, der vom Idealismus als unſinnig abgelehnt worden war, wurde zum Mittelpunkt des Syſtems gemacht.

Indem Günther aber wie Descartes ſeinen Ausgangspunkt vom empiriſchen Selbſtbewußtſein nahm, — Selbſtbewußtſein = Subjekt-Objektivierung) — trennte er ſich von Baader (und damit auch von Sengler) und wurde ſein heftigſter Widerſacher. Günther, der den abſoluten Gegenſatz des Denkens der Natur zum Denken des Geiſtes als korrigierten Carteſianismus lehrte, verteidigte dieſen vor allem gegen Baader, den erbitterſten Feind der carteſianiſchen Philoſophie. Sengler aber erkannte mit Baader in den carteſianiſchen Grundprinzipien der Philoſophie den Grundirrtum der ganzen neueren Philoſophie. Beide ſetzten dem „cogito, ergo sum" des Carteſius ihr „Cogitor, ergo cogito, ergo sum" entgegen, mit welchem Prinzip ſie den alten wie den neuen Carteſianismus verdrängen wollen. Günther fand im Selbſtbewußtſein den phyſiſchen Unterbau für ſeine metaphyſiſchen Spekulationen. Er ſah in ihm das ewige Prinzip aller Wiſſenſchaftlichkeit und das Kriterium aller ſicheren und gewiſſen Erkenntnis. Der Gegenſatz zwiſchen Günther und Sengler liegt alſo begründet in der verſchiedenen Stellung zum Bewußtſein. Für Günther iſt das Selbſtbewußtſein das Primäre, für Sengler dagegen iſt das Gottesbewußtſein das Primäre, das Selbſtbewußtſein aber erſt ſekundär und als ſolches conditio sine qua non alles Denkens und Erkennens. Günthers Polemik gegen das Baaderſche „cogitor, ergo cogito" als Umkehrung des carteſianiſchen Satzes, ſein Bekenntnis zur Selbſtmächtigkeit des freien Denkgeiſtes, laſſen erkennen, wie weit er von Baader, und damit auch von Sengler, entfernt iſt. Der Grundgedanke des Güntherſchen Syſtems iſt der Dualismus von Natur und Geiſt, Begriff und Idee. Baader und Sengler hingegen ſind in ihrem konſtruktiven Denken darauf angelegt, das „Gleichgewicht" zu erhalten, d. h. das Zuſammenfallen von Sein und Sollen. Günthers Denken läuft immer auf den Dualismus hinaus; Senglers mit Baaders Denken auf den Monismus. Neigen dieſe dazu, alle Gegenſatzpaare zu verquicken, ſo zeigt Günther immer wieder die Tendenz methodendualiſtiſcher Unterſcheidung und Trennung beider Bereiche. Während Günther an dem Dualismus und der Dichotomie feſthält, dringt Sengler vor zu einem Ternar und einer Trichotomie, ähnlich der Lehre Baaders. Dementſprechend tritt bei Sengler an die Stelle des metaphyſiſchen Dualismus Günthers, welcher das Verhältnis von Gott und Welt als reale Kontraposition auffaßt, der Ternar von Gott, Geiſt und Natur, und an die Stelle des pſychologiſchen Dualismus von Geiſt und Natur die Trichotomie von Leib, Seele und Geiſt. Der göttliche Urternar ſpiegelt ſich überall in der geſchöpflichen Welt. Wie Gott Einheit des Weſens in der Dreiheit der Form iſt, ſo die Welt Dreiheit der Weſen in der Einheit der Form. Sengler ſieht mit Günther den Ausgangspunkt der modernen und chriſtlichen Philoſophie in Descartes und unterſcheidet mit ihm eine ſubjektive, objektive und abſolute Selbſt-

begründung der Philoſophie als Ausgangspunkt.[1]) Ebenſo hat er mit Günther die Ablehnung und das Mißverſtehen der Scholaſtik als einer reinen Begriffsphiloſophie, die durch den Idealismus als erledigt galt, gemein.

Die Tübinger Schule, beſonders Möhler, Staudenmaier und Hirſcher waren anfangs Günther wohlgeſinnt und erkannten die Bedeutung des Güntherſchen Werkes voll an. Sengler trug die erſte Verſtimmung in dieſes Verhältnis hinein durch ſeine Auseinanderſetzung mit Günther in ſeinem erſten Werke 1834/37, worauf Günther ihm in ſeiner Art eine Lektion in den „Juste Milieu's", S. 366 ff. (beſ. S. 367 Anm.) erteilte.[2]) Hieraus erhellt, daß die Übereinſtimmung und Abhängigkeit Senglers von der Lehre und Anſchauungen Günthers nicht ſo groß iſt, wie Grabmann [3]) vermuten läßt.

2. Sein Verhältnis zu Baader.

Sengler iſt wie Baader eine durchaus religiöſe Natur, deshalb ſucht er mit Baader in der Metaphyſik vor allem ſpekulative Erkenntnis des Weſens Gottes und der Idee der Welt. Alles Denken, beſonders aber die Philoſophie, hat mit Gott zu beginnen. Das Nichtanfangen mit Gott wird ſchon für Gottesleugnerei gehalten. Wahre Philoſophie iſt demnach religiöſe Philoſophie, die als ſolche mit der Theologie denſelben Gegenſtand teilt und vom Gottesbewußtſein ihren Ausgangspunkt nimmt. Der Ausgangspunkt der Philoſophie muß die erſte und gewiſſeſte Wahrheit ſein. Weder der Zweifel noch das ſubjektive Ich können zum Ausgangspunkt der Philoſophie genommen werden. Denn der Zweifel iſt etwas Negatives und kann darum nicht das Erſte und Gewiſſeſte ſein; das Ich aber iſt endlich und bedingt und hat ein unbedingtes Sein zur Vorausſetzung. Das Ich wäre ſich allerdings nicht ſeines Seins bewußt und gewiß, wenn es nicht dächte. Mit dieſer Feſtſtellung iſt jedoch der letzte Grund ſeines Seins und Denkens nicht angegeben und erkannt. Der letzte Überzeugungsgrund des Ich, auf den zurückgegangen werden muß, iſt das Gottesbewußtſein, d. h. das Bewußtſein und die Gewißheit des von Gott Gedachtſeins. Ich bin ein Gedanke (Idee) Gottes. „Cogitor ergo cogito iſt hier die Wahrheit" (IGa 7), von der ausgegangen werden muß. Der eigentliche Ausgangspunkt der Philoſophie kann alſo nicht das endliche Sein, das nicht das eigentliche Sein ſelbſt, ſondern nur ein abgeleitetes und mitgeteiltes iſt, ſein, ſondern nur das ens realissimum. Gott oder das Gottesbewußtſein. Beide fordern eine ſtrengere Unterſcheidung des menſchlichen vom göttlichen, des geſchöpflichen vom ſchöpferiſchen Denken, als es bei Hegel und Schelling gegeben war. Der ſubjektiven Selbſtgewißheit des

1) E. Winter. Die geiſtige Entwicklung Anton Günthers und ſeiner Schule. Paderborn 1931. S. 158.

2) ebenda S. 158.

3) Martin Grabmann. Geſchichte der katholiſchen Theologie. Freiburg 1933. S. 226.

Bewußtſeins und der Vernunftautomie halten ſie entgegen, daß menſchliches Wiſſen nur Teilhabe am göttlichen Wiſſen darſtelle.

Sengler und Baader ſehen das Carteſianiſche Grundprinzip (cogito, ergo sum) als den radikalen Irrtum der neueren Philoſophie an und erkennen in der Umkehrung dieſes Satzes (cogitor, ergo cogito, ergo sum) das eigentliche und oberſte Grundprinzip der Erkenntnislehre. Denn unſer Wiſſen iſt ein Mitwiſſen des göttlichen Wiſſens, ein Gewußtwerden, indem uns Gott innewohnt. Deshalb tadeln ſie an der neueren Philoſophie, daß ſie mit dem Selbſt, nicht aber mit Gott beginne. Mit der Erkenntnislehre als ſolcher kann überhaupt nicht begonnen werden, um von ihr zur Metaphyſik überzugehen, ſondern die eine ſetzt die andere ſchon voraus, bedingt und beſtimmt ſie. Die eigentliche philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt die Metaphyſik als die Lehre von der Idee Gottes und der Welt. Die Entgegenſetzung von Logik und Metaphyſik, die Baader fallen gelaſſen hat, wird allerdings von Sengler wieder in vollem Umfange durchgeführt.

Dem umgewandelten Carteſianiſchen Grundprinzip zufolge iſt unſer Denken kein primäres, ſondern ein ſekundäres. Wie bei Baader, ſo laſſen ſich auch bei Sengler folgende Begriffspaare gegenüberſtellen:

Idee Gottes	— Idee der Welt
Urbild	— Abbild
abſoluter Geiſt	— Natur und Geiſt
Denken	— Gedachtſein
vordenken	— nachdenken
primäres Denken	— ſekundäres Denken

Die Idee Gottes als Inbegriff aller Wahrheit iſt dem menſchlichen Geiſt immanent. Das Erkennen hat eine Real- und Idealtranszendenz der realen Apriorität zum Grunde. Menſchliches Erkennen iſt Nachdenken der göttlichen Urgedanken, Ideen. Alles kreatürliche Wiſſen iſt ſekundäres Wiſſen, Teilhabe am göttlichen Wiſſen. Der Menſch als Ebenbild Gottes iſt zum nachbildenden Erkennen, Wollen und Wirken geſchaffen und befähigt. Die Erkennbarkeit Gottes iſt bedingt durch ſeine Offenbarung; die Erkennbarkeit der endlichen Dinge beruht darauf, daß ſie von Gott gedacht und erkannt ſind und ihre Beſtimmungen vom menſchlichen Geiſte durch die Teilhaftwerdung der Selbſterkenntnis Gottes reproduziert werden können.

Die Erkenntnislehre beider Philoſophen iſt ganz vom Geiſte der Religioſität durchdrungen und enthält einen ethiſchen Charakter. Da nämlich das wahre a priori ein Gegebenes und Aufgegebenes iſt; kann der Wille dabei nicht untätig ſein. Wahre Philoſophie geht nicht allein auf das bloße Erkennen, ſondern auch auf den Willen und die Tat. Der Menſch ſoll mit Gott das Schöpfungswerk fortſetzen und vollenden. Ihre Anthropologie gipfelt in dem Satze: der Menſch iſt weſentliches Ebenbild Gottes und nimmt in der Schöpfung durch ſeine ſolare Natur eine ſolare Stellung ein.

Auch in der Konſtruktion des Denkgeiſtes als Subjekt, Objekt und die Einheit beider, welche vor allem auf den abſoluten Geiſt Anwendung

findet und ſich in der göttlichen Dreiperſönlichkeit darſtellt, ſtimmen ſie überein. Jedes Erkennen iſt ein Hervorbringen. Indem Gott ſich erkennt, ſetzt er ſich als dreiperſönlich. Er iſt causa sui und ſo Urſache und Träger alles Seins. In ſeiner Idee liegt die Idee der Welt begründet, durch welche mittels der vermittelnden Tätigkeit des göttlichen Logos die wirkliche Welt geworden iſt. Der göttliche Urternar ſpiegelt ſich in der ganzen Schöpfung, beſonders im Menſchen. Die Idee der Welt ſtrebt nach abſoluter Vollendung, die in der Ewigkeit erreicht wird. Wie die Welt urſprünglich nicht in ihrer jetzigen materiellen Geſtalt exiſtierte, ſo wird ſie dereinſt auch wieder zu einem übermateriellen Daſein erhoben und vergeiſtigt werden. Geiſt und Natur gehören unzertrennlich zuſammen. Selbſt der abſolute Geiſt iſt nicht naturlos, wohl naturfrei. Das Böſe liegt nicht in Gott, noch in der nichtintelligenten Schöpfung, ſondern in der menſchlichen Wahlfreiheit begründet und wird im Erlöſungsprozeſſe wieder aufgehoben, ſo daß der Menſch und mit ihm das ganze Univerſum den urſprünglichen, von Gott gewollten Stand erreicht.

Baaders wie Senglers Hauptbeſtreben ging dahin, die in dem Geiſtesleben ihrer Zeit einander bekämpfenden Gegenſätze in Philoſophie und Theologie gemäß den in ihnen liegenden gemeinſamen inneren Beziehungen zu verſöhnen. Ihr Syſtem iſt entſchieden chriſtlich und ſteht über dem abſtrakten Theismus wie auch Pantheismus. Ihre philoſophiſche Weltanſchauung erwuchs aus der breiten Grundlage eines geſicherten Erfahrungswiſſens, in der Erhebung zum Aprioriſchen des Denkens, in der Durchdringung und Ausgleichung des Induktiven und Deduktiven in aller Wiſſenſchaft. Der Grundgedanke ihrer Philoſophie iſt der der Vermittlung aller Gegenſätze und der Gewinnung der wahren und unwandelbaren Mitte zwiſchen den Extremen in allen Sphären des Seins. Daher verwarfen ſie den einſeitigen Realismus wie Idealismus, den ausſchließlichen Empirismus wie Apriorismus, den Skeptizismus wie Dogmatismus, Monismus wie Dualismus. Der ſich im Gottesbewußtſein bezeugende und durch den regreſſiven wie progreſſiven Lehrgang der Philoſophie wiſſenſchaftlich begründete und vermittelte konkrete Monotheismus, der Gott als abſolute Perſönlichkeit nimmt und die wahre Relation von Gott und Welt wieder herſtellt, iſt die alle Extreme verſöhnende Grundwahrheit, Urprinzip und Urquelle aller Vermittlungen.

Sengler iſt mit Baader ganz durchdrungen von den voluntariſtiſchen Motiven der Schellingſchen Freiheitslehre. Die Welt, die ihrem urſprünglichen Weſen und Daſein nach immateriell iſt, wird nach der restitutio in integrum im Erlöſungs- und Vollendungsprozeſſe jenen vergeiſtigten Zuſtand wiedererlangen.

3. Sein Verhältnis zu Schelling.

Aus dem engen Verhältnis, das Sengler während ſeiner Münchener Zeit und auch ſpäterhin noch mit Schelling pflegte, erhellt, wie ſehr er ſeinen philoſophiſchen Lehrmeiſter ſchätzte, wie ſehr er von ihm beſtimmt iſt, ſo daß er vielfach mit deſſen ſpäterer Lehre, von der er die

höchſte Steigerung der abſoluten Selbſtbegründung der Philoſophie erhoffte, übereinſtimmte. Die Kritik, welche Sengler in ſeinem erſten Werke 1834/37 an Schellings Syſtem übte, galt meiſt deſſen früherer Lehre und bedeutete kein Sichlosſagen von Schelling.

Senglers Stellung zur Geſchichte der neueren Philoſophie deckt ſich in vielen Punkten mit der Auffaſſung Schellings.[1]) Beide ſehen den Ausgangspunkt der ganzen neueren Philoſophie in dem Carteſianiſchen Grundprinzip, vermöge deſſen ſich die Philoſophie von ihrer Bevormundung durch die Scholaſtik losreißt und eine eigene Selbſtbegründung unternimmt. Beſonders deutlich tritt die Abhängigkeit und Übereinſtimmung in der Kritik der Philoſophie Hegels und Jakobis zutage. Schelling ſieht das Syſtem Hegels als ein Zerrbild ſeiner eigenen Lehre an, und Sengler nennt es einen Rückfall in die vorſchellingſche Zeit. Beide ſtimmen darin überein, daß er das Logiſche an Stelle des Realen und Idealen geſetzt hat und damit von der Realität Gottes und der Welt nichts anderes als leere, abſtrakte Begriffe übrig bleiben. Logiſche Verhältniſſe aber dürfen nicht in wirkliche umgeſetzt werden. Der logiſche Begriff kann das Reale als ſolches niemals erfaſſen. Hegel quält ſich mit der unmöglichen Aufgabe, alles Wirkliche reſtlos logiſch aufzulöſen und zu formulieren, was aber der logiſchen Formel widerſtrebt und nie in dieſelbe eingehen kann. Sengler drückt dieſelbe Anſicht in den Worten aus: „Hegel iſt in dem ſich ſelbſt geſchaffenen Zauberkreis ſeines Begriffs gebannt, ſo daß ihm Alles zum Begriff werden muß“ (Pa 93). Der Mangel der Lehre Jakobis liegt nach ihnen darin, daß er gefangen blieb in dem Zwieſpalt von Verſtand und Gefühl und ihm deshalb nur der Standpunkt des Nichtwiſſens übrig blieb. Sengler geht mit Schelling gegen Kant und Fichte an, die eine Erkenntnis des Abſoluten für ſchlechthin unmöglich halten. Wie Schelling in ſeiner poſitiven Philoſophie die myſtiſch-theoſophiſche Richtung beibehielt, ſo fordert auch Sengler eine wechſelſeitige Durchdringung von Philoſophie und ſpekulativer Myſtik und Theoſophie.

Im Mittelpunkt der ſpäteren Entwicklung Schellings ſtand die Ausbildung des philoſophiſchen Theismus als ſpekulative Überwindung des abſtrakten Deismus und leeren Theismus ſowie des naturaliſtiſchen idealiſchen Pantheismus. Der Grundgedanke iſt der der abſoluten welt- und ſeins-überlegenen Freiheit und Selbſtheit Gottes, als den Urgrund aller Dinge. Gottes freier Schöpferwille iſt die höchſte Urſächlichkeit; die Schöpfung iſt eine Tat ſeiner Liebe. Im Mittelpunkte des Offenbarungsgedankens ſteht das Erlöſungswerk. Gott liegt über alle aprioriſche Wiſſenſchaft hinaus. Auf dieſer Erkentnis wurde eine vollkommen neue Dispoſition des philoſophiſchen Syſtems nötig. Auf die bloß negative Philoſophie muß notwendigerweiſe eine poſitive folgen, deren Erkenntnisbaſis die religiöſe Erfahrung und Offenbarung iſt. Die Philoſophie ſtellt ſich in ihrer Ganzheit alſo als ein Doppelſyſtem dar, in welchem Wiſſen und

---

1) „Zur Geſchichte der neueren Philoſophie. Münchener Vorleſungen. Schellings S. W. Bd. 10[I]. S. 1 ff.

Glauben, Philoſophie und Theologie ihre höchſte Einheit finden und wahre Philoſophie möglich wird, die ihre höchſten Aufgaben zu erfüllen vermag. An dieſe Entwicklungsphaſe des ſpäteren Schelling ſchloß ſich Sengler an.

Den Schüler und Anhänger Schellings erkennt man vor allem an der immer wiederkehrenden Unterſcheidung einer negativen und poſitiven Philoſophie. Wie Schelling, ſo ſieht auch Sengler die negative und poſitive Philoſophie nicht als zwei völlig geſchiedene und neben einander beſtehende Philoſophien an, ſondern im Grunde als eine Wiſſenſchaft, bloß in verſchiedener Richtung ſich bewegend. Die negative Philoſophie hat eine regreſſive, induktive, analytiſche Methode, die poſitve eine progreſſive, deduktive, ſynthetiſche. Die poſitive Philoſophie ſucht nicht erſt ihr letztes und höchſtes Prinzip, das Urich — die Idee Gottes, wie die negative Philoſophie, die von einem relativen Prius, dem ſubjektiven Ich, ausgeht und jenes Prinzip ſucht. Sie geht vielmehr von dem abſoluten Prius aus, das keine Notwendigkeit hat, ſich in ein apoſterioriſches Sein zu bewegen. Geht es aber in dieſes Sein über, ſo kann dies nur Folge einer freien Tat ſein, einer Tat, die dann ſelbſt nur etwas rein Empiriſches, durchaus a posteriori Erkennbares ſein kann, wie jede Tat nichts a priori Einzuſehendes, ſondern nur a posteriori Erkennbares iſt. Von dem abſoluten Prius nun leitet die Philoſophie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Apoſterioriſche oder das in der Erfahrung Vorkommende ab. Das abſolute Prius ſelbſt ſoll dabei nicht bewieſen werden, denn es iſt über allen Beweis, der abſolute, durch ſich ſelbſt gewiſſe Anfang. Die Idee Gottes iſt alſo als letzte Denkmöglichkeit der Schlußbegriff der negativen Philoſophie und zugleich der reale Ausgangspunkt der poſitiven Philoſophie. Die negative Philoſophie muß vollendet ſein, bevor ihr die poſitive oder Exiſtentialphiloſophie folgen kann. Während die negative Philoſophie nur das begrifflich beſtimmte Was der Dinge erfaßt, geht die poſitive Philoſophie auf das Daß der Dinge, auf die lebendige, konkrete Weſenheit und Wirklichkeit ſelbſt, auf das rein logiſch, durch reine Vernunft nicht zu erfaſſende Irrationale. Die poſitive Philoſophie führt zur wahren Erkenntnis der Idee Gottes und der Welt. Schellings ſpäteres Syſtem iſt theozentriſch. Das iſt der Ausgangspunkt der Philoſophie Senglers. Die Philoſophie kann mit nichts anderem beginnen als dem notwendig zu denkenden, dem abſoluten Prius, der Idee Gottes. Die Philoſophie ſoll weſentlich Metaphyſik ſein, d. h. Wiſſenſchaft vom Abſoluten, von der Idee Gottes als der abſoluten Perſönlichkeit.

Sengler ſtimmt mit Schelling darin überein, daß alle Erkenntnis Gottes und der Welt nur eine Erkenntnis a posteriori, d. h. durch den ſich offenbarenden abſoluten Geiſt, und die Erkenntnis a priori nur ein Minimum, das allerabſtrakteſte unſerer Erkenntnis iſt. Deshalb verwerfen ſie die Unterſcheidung von a priori und a posteriori und laſſen nur die von unmittelbar und mittelbar zu. Die Einheit von Denken und Sein im Wiſſensakte wird zurückgeführt auf die urſprüngliche Vereinigung von Denken und Sein in der höheren Sphäre des Abſoluten, in der Idee Gottes.

Sie wird als die absolute Einheit, die Indifferenz des Realen und Idealen unter Ausschluß aller Gegensätze angesehen. Hier kommt die alte Lehre von der coincidentia oppositorum des Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno zum Durchbruch.

Die Wechselduchdringung von Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht der Bestrebungen Schellings und Senglers. Anstatt eines einseitigen Realismus oder Idealismus wird die Wechselduchdringung von Realismus und Idealismus gefordert, damit ein höherer, kritischer Realismus, ein Ideal-Realismus zu Stande komme, welcher den Realismus zum Leibe und den Idealismus zur Seele habe. Realismus und Idealismus sind nämlich keine Gegensätze, da Reales und Ideales nur modi desselben Seins sind.

Schluß.

Der Angelpunkt des Systems der Philosophie Senglers bildet die Idee des Wissens, welche als Erscheinung eines absolut wissenden Subjektes auf ihrer höchsten Erkenntnisstufe zu Gott führt, der in seiner Idee die ideale, vorbildliche Welt (die Idee der Welt- mundus archetypus), d. h. die Gesamtheit des Möglichen setzt und im Schöpfungsakte verwirklicht. In Anlehnung an Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" gründet er die Existenz des Endlichen auf einen freien Schöpfungsakt Gottes. Der Wille ist der Grund des Endlichen, d. h. das Prinzip der Existenz; Wollen ist Ursein. Dieser Wille, der bei allem Geschöpflichen einer schöpferischen Erweckung bedarf, wird als Lebenstrieb schlechthin genommen, als der dunkle Grund der Existenz. Die Grundtendenz der Philosophie Senglers geht auf die Gewinnung und Anerkennung eines tranzendentalen Einheitsgrundes, den er in der Idee Gottes findet, welche als absolute Persönlichkeit das alle Gegensätze und Widersprüche aufhebende und lösende Prinzip ist. In der Begründung der Persönlichkeit Gottes aus der objektiven Stufenfolge der Idee geht Sengler den gleichen Weg wie K. Ph. Fischer (Die Idee der Gottheit, 1839). Ausgehend von der Betrachtung der Welt suchen sie aus dem Begriff des Wesens, d. h. aus der Analyse des Wesens der empirisch gegebenen Realitäten den Begriff des absoluten Wesens, der absoluten Persönlichkeit zu gewinnen. Sengler sieht das Grundelement des Begriffs des Wesens in einer rein immanenten Beziehung des Wesens auf sich selbst. Diese Selbstbeziehung stellt sich im Menschen dar als Selbstbewußtsein. Indem er das Wesen der Persönlichkeit ins Selbstbewußsein setzt und als Grund seiner Existenz ansieht, das Bewußtsein zu etwas Ursprünglichem, zu einer primären Bestimmung des Geistes macht, nähert er sich stark der Lehre Günthers. Wie J. H. Fichte, so verwirft auch Sengler die deduktiv-aprioriische Konstruktionsmethode und gründet die Philosophie auf die (religiöse) Erfahrung. Da Gott als Urquell alles Seins er-

kannt ist, muß der dialektische Apriorismus von vornherein verworfen werden. Es ist nur eine apostorioristische, mittelbare, induktive, auf Rückschlüssen aus der Erfahrung beruhende Erkenntnis möglich. Erkenntnis a priori ist nur ein Minimum der menschlichen Erkenntnis. Gott ist der Urgeist, die absolute Persönlichkeit, nicht Weltvernunft. Sein Wirken ist nur lautere Offenbarung seines Wesens in Raum und Zeit. Die Notwendigkeit und innere Gesetzmäßigkeit dieser Offenbarung aber ist nur aus der Wirklichkeit dieser Offenbarung selbst zu erkennen, folglich nur a posteriori. Deshalb muß die synthetisch-deduktive Philosophie durch eine analytisch-induktive ergänzt werden, um zu einer wirklichen und vollständigen Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit zu gelangen. Der Grad der Gotteserkenntnis ist abhängig von dem Grad der Selbst- und Welterkenntnis. Mit Baader teilt Sengler die Ansicht, daß der Mensch weder im Praktischen autonom, noch im Theoretischen in der Ausübung seiner Vernunft alleinwirkend ist, sondern daß er nur im Verein mit seinem Schöpfer das Schöpfungswerk fortsetzt. Menschliches Wissen ist nur Teilhabe am göttlichen Urwissen. Gott kann nicht durch sog. Gottesbeweise erwiesen werden. Da er der Welt transzendent und immanent zugleich ist, hat der Mensch ein unmittelbares und unvertilgbares Gottesbewußtsein. Das Primäre ist das Gottesbewußtsein, worauf sekundär das Selbstbewußtsein als conditio sine qua non alles Denkens und Erkennens sich gründet.

Die Grundelemente seines erkenntnistheoretischen Realismus sind die Tatsache einer ideellen und reellen Welt und die Idee des Wissens als die absolute Entsprechung von Denken und Sein, welche im Bewußtsein unmittelbar erlebt wird und in den Denkformen eine abbildliche und abbildende Identität mit dem von uns unabhängigen Sein erreicht. Wenn Sengler auch z. T. noch durch die Schule des deutschen Idealismus hindurchgegangen war und äußerlich einiges von ihm übernahm, er redet in der Sprache der damals gültigen Zeitphilosophie, und das war die Hegels, so hielt er sich doch von vornherein frei von jeder idealistischen Grundposition, um sich zu einem Realismus edelster Prägung zu bekennen. Sein „Ideal-Realismus" ist ein platonisch-aristotelischer Realismus, der nicht allein die Realität der Außenwelt, sondern auch der Innenwelt, der geistigen Kräfte und übersinnlichen Dinge anerkennt. Dieser Realismus schließt in sich einen ethischen, metaphysischen Idealismus. Die realistische Erkenntnis überschreitet gegenüber dem Kantischen Kritizismus die Grenzen von Raum und Zeit und erhält ihr Fundament in der Forderung eines ethisch-religiös unterbauten Wissenwollens und Wissensollens. Die Metaphysik baut sich auf einer allseits gesicherten Erkenntnislehre auf, und diese wird wiederum rückwirkend von der Metaphysik getragen. Das der Erkenntnislehre zu Grunde liegende ethische Moment, das die Realisierung des in und durch die Idee des Wissens Erkannten fordert, erinnert an Spinozas amor intellectualis wie an den platonischen Eros zum Guten und ist der letzte, verborgenste Impuls des Wissens.

Sengler entwickelt seine Lehre von der Idee des Wissens, um eine

gründliche Reform der Erkenntnislehre zu erzielen und die Spekulation ſeiner Zeit von dem noch nicht völlig überwundenen Standpunkte und Gegenſatze eines bloß empiriſchen Realismus und eines leer aprioriſtiſchen Idealismus dauernd zu befreien. Der Durchdringungspunkt für Reales wie für Ideales iſt das Weſen der Perſönlichkeit. Als ſeine Hauptaufgabe betrachtet er die wiſſenſchaftliche Überwindung des Theismus und Pantheismus in allen Formen und die Begründung des konkreten Monotheismus, nach dem das Weſen Gottes freie, abſolute Perſönlichkeit iſt. Sengler iſt trinitariſcher Theiſt, d. h. er verſucht die abſolute Perſönlichkeit Gottes im Zuſammenhang mit dem chriſtlichen Dogma von der Trinität zu begründen. Er war von Anfang an bemüht, die natürliche Theologie in Übereinſtimmung mit der chriſtlichen Lehre zu entwickeln, Metaphyſik und Dogma miteinander in Einklang zu bringen und Philoſophie und Theologie miteinander zu verſöhnen. Sein ſpekulativer Theismus bildete ſich im engſten Anſchluß an das chriſtliche Dogma und der Lehre Baaders und des ſpäteren Schelling. Trotz aller Abhängigkeit von ſeinen philoſophiſchen Lehrmeiſtern kann Sengler das ſpezielle Verdienſt nicht ſtrittig gemacht werden, ein eigenes philoſophiſches Syſtem geſchaffen zu haben, in welchem die berechtigten Elemente der Weltanſchauung und Lehre Günthers, Baaders und des ſpäteren Schelling zugleich Platz gefunden haben.

Mit der Feſtſtellung der Kriterien einer chriſtlichen Philoſophie, die Senglers Philoſophie charakteriſieren, nämlich: der Vertretung eines perſonalen Theismus im Kampfe gegen die pantheiſtiſchen Syſteme, eines Subſtanzen-Pluralismus, einer teleologiſchen Naturbetrachtung, eines Anthropozentrismus — Gottebenbildlichkeit und ſolare Stellung des Menſchen im Kosmos (Mikrokosmus) —, des transzendentalen Zuges ſeines Denkens und ſchließlich die Harmoniſierungstendenz ſeiner Philoſophie, erledigt ſich der Vorwurf des Pantheismus, den J. W. Braun in der „Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie" gelegentlich ſeiner Rezenſion über „Die Idee Gottes. Erſter hiſtoriſch kritiſcher Teil" gegen Sengler erhebt.[1]) Dieſe Zeitſchrift, die „mit geharniſchten Rezenſionen" gegen ihre Feinde „geſpickt" war,[2]) ſtand eben von vornherein in bewußtem Gegenſatz und feindlich gegen Baader, Sengler und die Tübinger Schule, gegen die ſog. chriſtliche Philoſophie oder ſpekulative Theologie, die „vom Geiſte der Romantik umſpannen, durch dichteriſche Phantaſie und myſtiſches Einfühlen das Dogma „wiſſenſchaftlich" zu geſtalten ſuchte".[3])

Das Verhältnis Senglers zu den ſpekulativen Theiſten und den katholiſch-theologiſchen Schulen, näherhin das Verhältnis von katholiſcher Theologie und Philoſophie im 19. Jahrhundert, bleibt noch einer beſonderen Darſtellung vorbehalten.

---

1) S. Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie. Neunter Jahrgang. Heft 3 u. 4. Bonn 1845.

2) Heinrich Schrörs. Ein vergeſſener Führer in der rheiniſchen Geiſtesgeſchichte des Neunzehnten Jahrhunderts. J. W. Braun. Bonn 1925. S. 181.

3) Ebenda S. 160

Lebenslauf.

Ich, Johann Adam Faßbender, wurde geboren am 21. Mai 1910 in Hürth bei Köln als Sohn der Eheleute Peter Joſ. Faßbender und Anna Katharina geb. Wolff. Nach 8jährigem Beſuch der Volksſchule begann ich die Gymnaſialſtudien in der Kloſterſchule Broich bei Aachen und vollendete ſie am Städtiſchen Gymnaſium zu Rheinbach. Nach beſtandener Reifeprüfung am 20. Februar 1932 bezog ich zum Sommerſemeſter 1932 auf 10 Semeſter die Rheiniſche Friedrich-Wilhelms-Univerſität zu Bonn zum Studium der katholiſchen Theologie und Philoſophie.

Allen meinen akademiſchen Lehrern ſage ich an dieſer Stelle Dank. Für die Anregung zu dieſer Arbeit und die hilfreiche Unterſtützung bin ich zu beſonderem Dank verpflichet meinem verehrten Lehrer Dr. Erich Feldmann.

Die mündliche Prüfung fand ſtatt am 17. Februar 1937.